

Darul Azka, Kholid Afandi, Nailul Huda

Jam'u Al-Jawâmi'
(Kajian dan Penjelasan dua Ushul
(Ushul Fiqh dan Ushuluddin))



Darul Azka
Kholid Afandi
Nailul Huda

Juz 1 Jam'u Al-Jawâmi'

Kajian dan Penjelasan dua Ushul
(Ushul Fiqh dan Ushuluddin)



LIRBOYO PRESS

Darul Azka
Kholid Afandi
Nailul Huda

Jam'u Al-Jawâmi'

**Kajian dan Penjelasan Dua Ushul
(Ushul Fiqh dan Ushuluddin)**

Juz 1

الْجُزءُ الْأَوَّلُ



Santri Salaf

Judul : **Jam'u Al-Jawami'**
Kajian dan Penjelasan Ushul Fiqh

Penyusun : Darul Azka
Kholid Afandi
Nailul Huda

Editor : Darul Azka

Setting, Lay Out
& Design Cover : Santri salaf *crew*

Penerbit : Santri salaf *press*

Cetakan : Pertama, Tahun 2014 M.

PENGANTAR PENYUSUN

اَلْسَّلَامُ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهُ

Bismillah, alhamdulillah, salam sejahtera kepada saudara-saudara kami, kaum muslimin, semoga tetap dalam lindungan Allah ﷻ dan senantiasa dalam nikmat iman dan islam yang sempurna. Shalawat, salam semoga dihaturkan kepada Rasulullah ﷺ, keluarga dan shahabatnya.

Merupakan sebuah kebahagiaan, kami bertiga santri-santri Pondok Pesantren Lirboyo Kediri dapat berpartisipasi menyumbangkan pemikiran dalam rangka menghidupkan khazanah keilmuan pesantren.

Sebuah upaya mengkaji dan mengangkat kembali materi-materi dasar pembelajaran ilmu agama yang mulai terlihat ditelantarkan dan kurang diminati. Utamanya disiplin ilmu yang dianggap cukup sulit dipelajari, mulai dari ilmu mantiq (logika), faraid (waris-mewaris), falak (astronomi) dan ushul fiqh.

Kali ini bahan kajian yang dipilih adalah "Jam'u al-Jawami'", sebuah karya monumental Imam At-Taj As-Subki (727 - 771 H / 1327 - 1370 M). Salah satu karya paling komprehensif dari sekian banyak kitab bermaterikan disiplin ilmu ushul.

Nama lengkap pengarang adalah Abdul Wahhab bin Ali bin Abdul Kafi As-Subki Abu Nasr Qadhi Al-Quddhat, dilahirkan di Cairo Mesir pada tahun 727 H, kemudian berpindah bersama orang tuanya ke Damaskus. Termasuk karyanya adalah *Thabaqat as-Syafi'iyyah Al-Kubra* (6 jilid), *Mu'id an-Ni'am wa Mubid an-Niqam*, *Jam'u al-Jawami'*, *Man'u al-Mawani'* (ta'liq *Jam'u al-Jawami'*), *Tausyih at-Tashhih* (ushul fiqh), *Tarsyih at-Tausyih wa Tarjih at-Tashhih* (fiqh madzhab As-Syafi'i), *Al-Asybah wa An-Nadhair*

(fiqh), At-Thabaqat Al-Wustha, dan At-Thabaqat As-Shughra. Beliau wafat tahun 771 H di Damaskus.

Karena pentingnya kitab ini bagi pengkaji dua ushul (ushul fiqh dan ushuluddin), maka kami berinisiatif membantu dengan menyajikannya dalam format baru. Dimulai dengan terjemahan, kemudian dilanjutkan penjelasan dari berbagai referensi syarh, hasyiah dan perbandingan kitab lain. Dengan maksud memudahkan pengkaji ushul untuk memahami dan menalar lebih cepat dan sistematis.

Terima kasih kami sampaikan kepada segenap masyayikh, guru-guru dan orang tua kami. Semoga karya ini menjadi sumbangan berharga dari pesantren untuk kaum muslimin yang kelak bermanfaat dunia dan akhirat. Amin.

وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

Lirboyo, 05 Pebruari 2014 M
05 R. Tsani 1435 H

Santri salaf team

DAFTAR ISI

Pengantar Penyusun –iii

Daftar Isi - v

Mukaddimah

Mukaddimah dan beberapa definisi - 01

Pembahasan dalam jam'u al-jawami' - 03

Definisi ushul fiqh - 04

Pengertian dalil *ijmali* (global) - 05

Pengertian metode penggunaan dalil - 06

Karakteristik operator dalil *ijmali* - 06

Definisi fiqh - 06

Definisi hukum - 08

Al-I'takim - 09

Kedudukan al-quran, sunnah, *ijma*, dan *qiyas* - 10

Seputar *hasan* dan *qabih* - 11

Bersyukur pada pemberi nikmat - 13

Kedudukan hukum pra kerasulan - 13

Klasifikasi *taklif* - 15

Taklif pada *ghafil*, *mulja'*, dan *mukrah* - 15

Ta'alluq kbithab - 17

Klasifikasi hukum - 18

Definisi dan macam hukum *wadh'i* - 21

Silang pendapat tentang '*azimah* dan *rukhsah*' - 21

Perbedaan hukum *taklifi* dan *wadh'i* - 22

Istilah wajib dan fardlu - 22

Antara *mandub*, *mustahab* dan *tathawwu'* - 24

Hukum menyempurnakan sunnah - 25

Pembahasan *sabab* - 26

Pembahasan *syarat* - 27

Pembahasan *mani'* - 28

Pembahasan *sah* - 29

Penerapan *sah* dalam ibadah - 30

Penerapan sah dalam muamalah -	30
Maksud dan pengertian <i>ijza'</i> -	31
Definisi <i>batal</i> dan <i>fasad</i> -	32
Definisi <i>ada`</i> -	33
Definisi <i>qadla'</i> -	34
Definisi <i>i'adah</i> -	35
Definisi <i>rukhsah</i> -	36
Definisi <i>'azimah</i> -	37
Definisi dalil -	38
Hasil pengetahuan dari analisa dalil -	39
Definisi <i>had</i> -	40
Penamaan <i>khithab</i> atas kalam <i>nafsi</i> -	41
Macam-macam bentuk kalam <i>nafsi</i> -	41
Definisi <i>nadhar</i> -	42
Definisi <i>idrak</i> -	42
Definisi ilmu dan <i>i'tiqad</i> -	43
Seputar <i>'ilmu</i> (keyakinan) -	44
Kualitas <i>juz</i> dari ilmu -	45
Definisi <i>jahl</i> (bodoh) -	46
Definisi <i>sahwu</i> dan <i>nisyan</i> -	47

Beberapa permasalahan

Pembahasan <i>hasan</i> dan <i>qabih</i> -	48
Perkara yang boleh ditinggalkan tidak disebut wajib -	49
<i>Mandub</i> sebagai <i>ma'mur bih</i> -	51
<i>Mandub</i> sebagai <i>mukallaf bih</i> -	51
Mubah bukan <i>jinis</i> dari wajib -	52
Mubah termasuk <i>ma'mur bih</i> -	53
Mubah adalah hukum syar'i -	54
Sisa hukum pasca penghapusan kewajiban -	55
Wajib <i>mukhayyar</i> -	56
Haram <i>mukhayyar</i> -	59
Fardhu kifayah -	61
Fardhu kifayah dibanding fardhu 'ain -	62
Sasaran fardhu kifayah -	62
Menyempurnakan fardhu kifayah -	64

Definisi sunnah kifayah -	64
Wajib <i>muwassa'</i> -	66
Hukum mengakhirkan wajib <i>muwassa'</i> -	68
Penyempurna perkara wajib -	69
Penyempurna meninggalkan haram -	70
Keterkaitan <i>amr</i> mutlak dan makruh -	71
Makruh yang memiliki dua perspektif -	73
Hukum shalat di tanah hasil <i>ghashab</i> -	73
Keluar dari tempat hasil <i>ghashab</i> -	74
Orang yang jatuh dari ketinggian -	76
Taklif <i>bi al-muhal</i> -	77
Eksistensi taklif <i>bi al-muhal</i> -	78
Taklif atas perkara yang tidak terpenuhi syaratnya -	80
Pembahasan <i>mukallaf bih</i> -	83
Talluq <i>ilzami</i> dan <i>i'lami</i> -	84
Taklif di saat <i>amir</i> dan <i>ma'mur</i> mengetahui syarat tidak terpenuhi -	85
Hubungan hukum secara <i>tartib</i> atau <i>badal</i> -	87

Kitab pertama ; Al-Kitab dan pembahasan beberapa dalil ucapan

Definisi al-Qur'an -	89
Basmalah termasuk al-Qur'an -	90
Bacaan <i>syadz</i> bukan termasuk al-Qur'an -	91
<i>Qira'ah sab'ah</i> -	92
Hukum membaca <i>qira'ah syadz</i> -	93
Beberapa <i>qira'ah syadz</i> -	93
Fungsi hujjah <i>qira'ah syadz</i> -	94
Lafadz tanpa makna dalam al-Qur'an -	95
Keberadaan makna selain <i>dhahir</i> -	95
Keberadaan <i>mujmal</i> tanpa <i>bayan</i> -	96
Dalil <i>naqli</i> terkadang berfaidah yakin -	97
Definisi <i>manthbuq</i> -	98
<i>Nash</i> dan <i>dhahir</i> -	98
<i>Murakkab</i> dan <i>mufrad</i> -	99
<i>Dalalah muthabaqah, tadhammun dan iltizam</i> -	100
Definisi <i>mafhum</i> -	104
<i>Mafhum muwafaqah</i> dan pembagiannya -	105

Karakteristik <i>dalalah muwafaqah</i> -	105
Definisi <i>mafhum mukhalafah</i> -	107
Syarat-syarat <i>mafhum mukhalafah</i> -	108
Meng- <i>qiyas</i> -kan <i>maskut</i> pada <i>manthbuq</i> -	110
<i>Mafhum</i> shifat, macam dan peringkatnya -	111
<i>Mafhum mukhalafah</i> sebagai <i>hujjah lughat</i> -	115
Kualitas beberapa <i>mafhum mukhalafah</i> -	118
Faidah <i>hashr</i> pada <i>إِنَّمَا</i> dan <i>أَنَّمَا</i> -	120
Anugerah bahasa -	122
Definisi <i>al-maudhu'at al-lughawiyah</i> -	123
Sumber bahasa -	123
<i>Madlul</i> dari sebuah lafadz -	124
Definisi <i>wadha'</i> -	125
Asal peletakan sebuah lafadz -	126
Makna tanpa kata -	128
<i>Al-Mubkam</i> dan <i>al-Mutasyabih</i> -	128
Lafadz <i>masyhur</i> dengan makna <i>kehafi</i> -	129
Silang pendapat tentang asal muasal bahasa -	130
Penetapan bahasa melalui metode <i>qiyas</i> -	133
Relasi (<i>nisbat</i>) lafadh dengan makna -	135
Definisi ' <i>alam syakhs</i> ', ' <i>alam jinis</i> ', dan ' <i>isim jenis</i> ' -	137
Definisi dan syarat <i>isytiqaq</i> -	138
Membuat <i>isim</i> pada sebuah perkara -	140
Syarat <i>musytaq</i> disebut <i>hakikat</i> -	143
Penyebutan <i>hakikat</i> pada <i>isim fa'il</i> -	144
<i>Musytaq</i> tidak menyimpulkan kekhususan dzat -	145
Eksistensi <i>mutaradif</i> (sinonim) -	145
Beberapa perkara yang bukan <i>mutaradif</i> -	147
<i>Mutaradif</i> boleh saling mengisi -	148

Lafadz *musytarak*

Definisi dan keberadaan <i>musytarak</i> -	150
Perbedaan istilah <i>wadha'</i> , <i>isti'mal</i> dan <i>haml</i> -	152
Penggunaan <i>musytarak</i> dalam dua maknanya -	152
<i>Jamak</i> (plural) dari <i>musytarak</i> dalam dua maknanya -	154

Penggunaan bersama makna hakikat dan majaz -155

Penggunaan bersama dua makna majaz - 156

Hakikat dan majaz

Definisi dan pembagian *hakikat* - 156

Eksistensi hakikat *lughawi*, *syar'i* dan *'urfi* - 1599

Maksud *syar'i* dalam hakikat *syar'i* -160

Definisi majaz - 160

Eksistensi majaz - 162

Faktor perpindahan hakikat menuju majaz - 163

Dominasi majaz atas hakikat - 164

Mengamalkan majaz ketika hakikat mustahil - 164

Kontradiksi *majaz*, *naql*, *isytirak*, *takhsish*, dan *idhmar* - 165

Beberapa macam *'alaqah* - 167

Majaz dalam *isnad*, *musytaq* dan huruf - 170

Perantara memahami lafadz dan makna majaz - 172

Syarat penukilan dari bahasa Arab - 173

Al-Mu'arrab dan eksistensinya - 174

Pemakaian lafadz dalam makna - 175

Mengarahkan lafadz pada *'urf al-mukhabthib* - 176

Pertentangan *majaz rajih* dan *hakikat marjuhah* - 179

Kecocokan hukum dengan sisi *majaz* sebuah *kebithab* - 180

Kinayah dan eksistensinya - 181

Beberapa huruf

Makna *أَوْ*, *إِنَّ*, *إِذْ*, dan *أَيَّ* - 183

Makna *إِذْ* dan *أَيَّ* - 187

Makna *إِذَا* dan *الْبَاءُ* - 189

Makna *عَلَى* dan *رُبَّ*, *حَتَّى*, *كَيْ*, *بَيْنَ*, *بَلْ* - 191

Makna *اللَّامُ* dan *كُلُّ*, *وَيْ*, *فِي*, *الْفَاءُ* - 196

Makna *لَوْ* dan *لَوْ لَا* - 201

Makna *وَأَوْ* dan *هَلْ*, *مَنْ*, *مِنْ*, *مَا*, *لَنْ* - 206

Amr (perintah)

- Definisi dan pembagian amr - 211
- Silang pendapat persyaratan *غُلُو* dan *إِسْتِعْلَاءُ* - 213
- Menghendaki *dalalah thalab* - 214
- Sifat dari *thalab* - 214
- Antara amr dan *iradah* - 214
- Perdebatan seputar shighat *amr nafsi* - 215
- Beberapa makna shighat *إِفْعَلْ* - 217
- Silang pendapat makna hakikat amr - 220
- Meyakini wajib sebelum diteliti - 222
- Amr* (perintah) datang sesudah larangan - 223
- Nahi* (pelarangan) sesudah diwajibkan - 224
- Fungsi *amr* terkait *takrar* (pengulangan) dan *faur* (disegerakan) - 225
- Amr* menetapkan adanya *qadha'* - 228
- Menjalankan perintah menetapkan *ijza'* - 229
- Perintah untuk memerintahkan orang lain - 230
- Pemberi perintah menggunakan lafadz yang mencakup dirinya - 230
- Niyabah* (pergantian) dalam *ma'mur bih* - 231
- Perintah atas sesuatu adalah larangan melakukan kebalikannya - 232
- Dua *amr* yang berkesinambungan - 234

Nahi (larangan)

- Definisi *nahi* - 236
- Ketetapan *nahi* - 237
- Beberapa makna shighat *nahi* - 237
- Iradah* dan penunjukkan hakikat *nahi* - 238
- Pemilahan sasaran *nahi* - 239
- Kemutlakan *nahi* menunjukkan *fasad* - 240
- Meniadakan *qabul* dan *ijza'* - 244

'Am (lafadz umum)

- Definisi '*am* - 246
- As-shurah an-nadirah* dan *ghairu al-maqshudah* dalam '*am* - 247
- '*Am* terkadang berbentuk *majaẓ* - 248
- '*Am* adalah bagian dari '*awaridh al-alfadz* - 249

Daftar Isi

- Madlul dari lafadz 'am - 250
Penunjukkan 'am atas makna asli dan setiap individu - 252
Keumuman pelaku menetapkan keumuman aspek lain - 252
Shighat-shighat lafadz 'am - 254
Batasan lafadz umum - 262
Jamak yang di-*nakirah*-kan - 263
Batas minimal jamak adalah tiga - 263
Jamak menunjukkan makna satu secara majaz - 264
Lafadz 'am dalam konteks *madh* (pujian) dan *dzamm* (celaan) - 265
Keumuman لَا أَكَلْتُ, لَا يَسْتَوُونَ, dan إِنَّ أَكَلْتُ - 266
Hal-hal yang tidak memiliki sifat umum - 267
Mengabaikan perincian atas beberapa keadaan kasus - 271
Khithab يَا أَيُّهَا النَّاسُ dan يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ - 272
مَنْ *syarhiyah* dan *jamak mudzakar salim* - 273
Khithab bagi satu orang tidak menjalar pada orang lain - 274
Khithab يَا أَهْلَ الْكِتَابِ - 275
Masuknya *mukhabthib* dalam khithabnya sendiri - 275
Khithab خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ - 276

Daftar pustaka - 277

MUKADDIMAH

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. تَحْمَدُكَ
اللَّهُمَّ عَلَى نِعَمٍ يُؤَدِّنُ الْحَمْدُ
بَارِدِيَادَهَا

وَنُصَلِّي عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ هَادِي
الْأُمَّةِ لِرَشَادِهَا وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ
مَا قَامَتْ الطُّرُوسُ وَالسُّطُورُ
لِعُيُونِ الْأَلْفَاظِ مَقَامَ بَيَاضِهَا
وَسَوَادِهَا

Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Kami memuji-Mu Ya Allah, atas nikmat-nikmat yang mana pujian tersebut menunjukkan semakin bertambahnya kenikmatan.

Kami bershalawat atas Nabi-Mu, Muhammad, penunjuk umat menuju petunjuknya (yakni agama Islam), dan atas keluarga dan shahabat beliau, selama lembaran-lembaran kitab dan tulisan-tulisannya yang menjadi sumber makna lafadz-lafadznya menempati putih lembaran dan hitam tulisan.

MUKADDIMAH DAN BEBERAPA DEFINISI

Tafsir dari kalimat تَحْمَدُكَ dalam redaksi di atas adalah “kami mensifati-Mu dengan keseluruhan sifat-Mu”. Karena الْحَمْدُ sebagaimana diungkapkan oleh Az-Zamakhshari dalam kitab Al-I’âiq adalah penuturan sifat baik, dan semua sifat Allah SWT adalah baik. Mengakomodir keseluruhan sifatnya akan lebih merepresentasikan tujuan pengagungan, sebagaimana yang dikhendaki dalam sebuah pujian. Karena hakikat makna yang dikhendaki adalah merealisasikan pujian, bukan mengkhabarkannya.

Penggunaan *nun ‘adhamah* (keagungan diri pengujar, yakni dengan menyebut ‘kami’, bukan ‘aku’), bertujuan untuk menampakkan *malzûm* dari keagungan, yakni pengagungan. Karena setiap pengagungan pasti muncul dari adanya keagungan, dimana keagungan adalah *lâzîm* (kelaziman ; keniscayaan) dari pengagungan, dan pengagungan adalah *malzûm*-nya. Dengan maksud, bahwasanya Allah SWT telah mengagungkan *mushannif* (pengarang) dengan menjadikannya mampu atau ahli dalam bidang ilmu.

Penggunaan *nun ‘adhamah* yang menampakkan keagungan diri pengujarnya, dalam hal ini merupakan perwujudan *tabadduts bin ni’mah* (menceritakan kenikmatan), sebagaimana firman Allah SWT;

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (الضحى: ١١)

"Dan terhadap nikmat Tuhanmu maka hendaklah kamu menyebut-nyebutnya (dengan bersyukur)" (QS. Adl-Dluha: 11)

Menampakkan keagungan diri semacam ini bukan termasuk *tazkiyatun nafs* (menganggap baik diri sendiri), sebagaimana dilarang dalam firman Allah SWT:

فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ (النجم: ٣٢)

Maka janganlah kamu menganggap dirimu suci (QS. An-Najm: 32)

Karena *tazkiyatun nafs* yang dilarang adalah yang bertujuan *riya'* (pamer), *sum'ah* (mencari popularitas) dan kebanggaan diri, bukan yang bertujuan untuk mengenalkan diri agar diketahui kedudukan keilmuannya sehingga dijadikan tujuan, diikuti dan diambil manfaat oleh manusia lain. Pengarang mengucapkan *hamdalah* (pujian) karena mendapatkan kenikmatan, bukan pujian secara mutlak, ini karena memuji yang dilakukan karena mendapatkan kenikmatan adalah wajib hukumnya. Sedangkan memuji secara mutlak (bukan karena mendapatkan kenikmatan) hukumnya adalah sunnah.

Maksud dari 'pujian menunjukkan semakin bertambahnya kenikmatan' adalah bahwa dengan membaca *hamdalah*, seorang hamba berarti telah mendapatkan kenikmatan tambahan, karena kemampuan dan kemauan melakukan *hamdalah* adalah atas ilham dan petunjuk dari Allah SWT. Dan inipun merupakan sebuah kenikmatan tersendiri, sebagai tambahan atas kenikmatan yang disyukuri melalui *hamdalah*. Kemauan dan kemampuan ber-*hamdalah* yang merupakan kenikmatan inipun harus disyukuri melalui bacaan *hamdalah* kedua. Demikian seterusnya.

Catatan :

Ragam bahasa yang lazim terpakai sebagai pujian banyak jumlahnya. Di antaranya *تَحْمَدُكَ*, dan *أَحْمَدُ لِلَّهِ* dimana masing-masing dari sudut pandang tertentu memiliki keunggulan. Dari perspektif sastra, bahasa pertama (*تَحْمَدُكَ*) lebih unggul dibandingkan bahasa kedua, karena cakupannya luas atas segala pujian. Atas dasar motif inilah pengarang memilih bahasa tersebut dalam kitabnya. Sedangkan keunggulan bahasa kedua (*أَحْمَدُ لِلَّهِ*) adalah dari segi *tafsibiliyah* (perincian) lebih mengena dalam hati. Karena lafadz tersebut memuat huruf *lam* yang memiliki arti *milik* (kepemilikan), dalam arti hanya Dialah yang memiliki segala macam pujian.

Selanjutnya pengarang menyampaikan shalawat dan salam kepada Nabi Muhammad SAW, keluarga dan shahabatnya, selama kitab-kitab ilmu, putih lembaran dan hitam tulisannya menempati tempatnya. Yakni selama para pengenyam ilmu menekuni aktifitas keilmuannya hingga hari kiamat, sebagaimana dalam sebuah hadits,

لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ

“Tak henti-hentinya sekelompok dari umatku membela kebenaran hingga tiba hari kiamat”. (HR. Bukhari dan Muslim)

Imam Al-Bukhari berkata, “mereka adalah ahli ilmu”, sebagaimana dijelaskan dalam riwayat yang lain¹.

وَنَضَرُّعُ إِلَيْكَ فِي مَنَعِ الْمَوَانِعِ عَنْ
إِكْمَالِ جَمْعِ الْجَوَامِعِ الْآتِي مِنْ
فَنِّي الْأُصُولِ بِالْقَوَاعِدِ الْقَوَاطِعِ
الْبَالِغِ مِنَ الْإِحَاطَةِ بِالْأَصْلَيْنِ
مَبْلَغِ دَوِي الْجِدِّ وَالتَّشْمِيرِ الْوَارِدِ
مِنْ زُهَاءِ مِائَةِ مُصَنَّفٍ مَنَهَلًا
يُرْوِي وَيَعِيرُ الْمُحِيطُ مَا فِي
شَرْحِي عَلَى الْمُخْتَصَرِ وَالْمِنْهَاجِ
مَعَ مَزِيدٍ كَثِيرٍ، وَيَنْحَصِرُ فِي
مُقَدَّمَاتٍ وَسَبْعَةِ كُتُبٍ

Dan kami merendah diri berharap kepada-Mu dalam mencegah segala penghalang dari penyempurnaan kitab *Jam'ul Jawami'* yang hadir dari dua disiplin ilmu Ushul (yakni ushul fiqh dan ushuluddin) dengan menampilkan kaidah-kaidah pasti yang memahami, berupa penjelasan menyeluruh tentang dua pokok (yakni ushul fiqh dan ushuluddin), sebagaimana penjelasan para ahli ijtihad dan penekun ilmu. Yang terhimpun dari sekitar seratus karangan, sebagai mata air penyegar dan pengenyang, (juga) sebagai penghimpun keterangan dalam dua *syarh*-ku, *Syarh* kitab *Mukhtashar* (karya Ibn al-Hâjib) dan *Syarh* kitab *Minhâj* (karya Al-Baydlâwî), disertai banyak tambahan. (Kitab *Jam'ul Jawâmi'* ini) memuat muqaddimah dan tujuh kitab pembahasan.

PEMBAHASAN DALAM JAM'U AL-JAWAMI'

Kitab *Jam'ul Jawâmi'* ini memuat *muqaddimah* yang di dalamnya dipaparkan definisi hukum dan pembagiannya, serta berisi tujuh kitab pembahasan, yakni;

1. Pembahasan tentang Al-Kitab (Al-Qur'an)
2. Pembahasan tentang As-Sunnah
3. Pembahasan tentang Ijma'
4. Pembahasan tentang Qiyas

¹ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 9 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 13

5. Pembahasan tentang *istidlāl*
6. Pembahasan tentang *ta'ādul* dan *tarjih* di antara lima dalil di atas saat terjadi pertentangan
7. Pembahasan tentang ijtihad yang menghubungkan antara dalil-dalil dan *madlūl*-nya. Serta hal-hal yang terkait dengannya, berupa pembahasan tentang *taqlīd*, hukum-hukum *muqallid* (pelaku *taqlīd*) dan kode etik fatwa. Juga dibahas pula tentang ilmu kalam, diawali pembahasan *taqlīd* dalam ushuluddin (pokok-pokok agama), dan diakhiri dengan pembahasan yang selaras dengannya, yakni tasawwuf, sebagai pamungkas kitab.

أَصُولُ الْفِقْهِ دَلَائِلُ الْفِقْهِ الْإِجْمَالِيَّةُ وَقِيلَ مَعْرِفَتُهَا وَالْأَصُولِيُّ الْعَارِفُ بِهَا وَبِطَرُقِ اسْتِفَادَتِهَا وَمُسْتَفِيدِهَا	Ushul fiqh adalah dalil-dalil global fiqh (<i>ijmaliy</i>). Pendapat lain, ushul fiqh adalah pengetahuan tentang dalil-dalil global fiqh. Sedangkan <i>Ushuliy</i> (ulama ushul) adalah seseorang yang mengetahui dalil-dalil global fiqh, tatacara aplikasinya serta syarat-syarat mujtahid (pengguna dalil-dalil tersebut).
---	--

DEFINISI USHUL FIQH

Definisi ushul fiqh secara terminologi menurut pendapat pertama adalah sebagai berikut;

دَلَائِلُ الْفِقْهِ الْإِجْمَالِيَّةُ وَبِطَرُقِ اسْتِفَادَتِهَا وَمُسْتَفِيدِهَا

"Dalil-dalil fiqh bersifat global, dan metode penggunaan dalil tersebut, serta persyaratan (karakteristik) orang yang mengoperasikan dalil tersebut".

Menurut pendapat lain, di antaranya Imam Al-Baidlawi, dan Ibnu Al-Hajib, ushul fiqh adalah,

مَعْرِفَةُ دَلَائِلِ الْفِقْهِ الْإِجْمَالِيَّةِ وَبِطَرُقِ اسْتِفَادَتِهَا وَمُسْتَفِيدِهَا

"Pengetahuan (*tashdiq*) mengenai dalil-dalil fiqh yang bersifat global, metode penggunaan dalil tersebut, dan persyaratan orang yang mengoperasikannya".

Dari dua definisi di atas, menurut Imam As-Subki yang paling unggul, adalah pendapat pertama. Karena pendapat tersebut lebih selaras dengan makna kata *ashl*, yang secara bahasa memiliki arti dalil.²

² Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 34

PENGERTIAN DALIL IJMALI (GLOBAL)

Dalil *ijmali* (global) adalah kaidah-kaidah yang bersifat umum yang belum berkaitan dengan suatu kasus. Contoh, *Amr (perintah) mutlak secara hakikat menunjukkan wajib*, dan *nabi (larangan) mutlak menunjukkan haram*. Dari pengertian ini dapat disimpulkan beberapa contoh permasalahan yang berada di luar koridor ushul fiqh.

1. أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (*dirikanlah shalat*)
2. وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَى (*jangan mendekati zina*)
3. Nabi SAW shalat di dalam Ka'bah (IHR Bukhari-Muslim)
4. Ijma' bahwa cucu perempuan dari anak laki-laki, bersama dengan anak perempuan kandung mayit mendapat bagian seperenam, jika tidak ada waris lain yang menjadikan *ashabah* pada keduanya.
5. Pengqiyasan beras pada gandum, dalam hal larangan menjual sebagian dengan sebagian yang lain, kecuali sama timbangannya, dan diserah terimakan langsung.
6. Meneruskan hukum suci bagi orang yang mengalami ragu-ragu dalam kesuciannya.

Beberapa contoh di atas berada di luar jangkauan dan koridor ushul fiqh dikarenakan statusnya merupakan dalil *tafsihili* (terperinci), bukan *ijmali*.

Dalil-dalil *tafsihili* adalah dalil-dalil yang bersifat terperinci (*juzi*) yang berkaitan pada sebuah permasalahan khusus dan juga menjelaskan pada hukum khusus. Seperti firman Allah: “*Diharamkan atas kamu (mengawini) ibumu*”. Ini adalah dalil *tafsihili*, yakni dalil *juzi* yang berhubungan dengan permasalahan khusus yaitu menikahi seorang ibu dan juga menunjukkan hukum khusus yaitu haramnya menikahi seorang ibu. Dan firman Allah swt: “*Dan janganlah kamu mendekati zina sesungguhnya zina itu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk*”. Ini merupakan dalil *juzi* (terperinci) yang berkaitan dengan permasalahan khusus yaitu zina dan juga menunjukkan pada hukum khusus yaitu haramnya zina”.³

Catatan :

Tidak sedikit dalam setiap pembahasan ushul fiqh, para pakar mencantumkan dalil *tafsihili* seperti, أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (*dirikanlah shalat*). Hal ini tidak bisa kita fahami bahwa dalil tersebut merupakan bagian dari ushul. Sebab tujuan mereka mencantulkannya adalah sekedar sebagai contoh.⁴

³ DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal. 15

⁴ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 34

PENGERTIAN METODE PENGGUNAAN DALIL

Metode penggunaan dalil *ijmali* ialah sebuah metode atau teori yang digunakan oleh seorang mujtahid disaat terjadi kontradiksi antara dua dalil yang bersifat *tafsihili*. Seperti, mendahulukan dalil yang bersifat *khash* (khusus) daripada dalil yang bersifat *'am* (umum). Untuk memahaminya secara mendalam, akan dikupas tuntas pada pembahasan Kitab Keenam.

KARAKTERISTIK OPERATOR DALIL IJMALI.

Yang dimaksud karakteristik orang yang melakukan operasionalisasi dalil *ijmali* adalah beberapa persyaratan yang harus dipenuhi oleh seseorang agar memenuhi kriteria sebagai mujtahid. Mengenai pembahasannya secara detail akan dijelaskan pada pembahasan Kitab Ketujuh.⁵

وَالْفَقْهُ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ	Fiqh adalah pengetahuan tentang hukum-hukum <i>syara'</i> praktis (<i>amaliyah</i>) yang diupayakan dari dalil-dalil terperinci.
--	--

DEFINISI FIQH

Fiqh secara bahasa berarti *al-fahm* (kepahaman). Sedangkan secara istilah, ada beberapa definisi. Salah satunya adalah sebagai berikut :

وَالْفَقْهُ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

"Fiqh adalah pengetahuan tentang hukum-hukum *syara'* yang berkaitan dengan perbuatan (*amaliyah*)⁶ yang diperoleh dari dalil-dalil yang bersifat *tafsihili* (terperinci)"

Contoh:

1. Pengetahuan bahwa niat dalam wudlu adalah wajib.
2. Pengetahuan bahwa shalat witir adalah sunnah.
3. Pengetahuan bahwa menginapkan niat di malam hari adalah syarat dalam puasa Ramadan.
4. Pengetahuan bahwa zakat wajib dikeluarkan dari harta anak kecil, tetapi tidak wajib dikeluarkan dari perhiasan yang diperbolehkan.

⁵ *Ibid*, hal 35

⁶ Pengertian pekerjaan (*amaliyah*) mencakup perbuatan hati, seperti niat dalam wudlu hukumnya adalah wajib, dan perbuatan selain hati, seperti mengerjakan salat witir adalah sunnah. *Ibid*, hal. 45 dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, hal. 43

5. Pengetahuan bahwa pembunuhan dengan benda berat mengharuskan *qishâsh*.

Dari definisi di atas, dapat diketahui bahwasanya sebuah pengetahuan dapat dikategorikan sebagai fiqh apabila memenuhi kriteria (*qayyid*) sebagai berikut;⁷

1. Pengetahuan tentang hukum. Maka pengetahuan tentang dzat atau sifat tidak termasuk ilmu fiqh. Seperti menggambarkan zatnya manusia, atau menggambarkan warna putih.
2. Hukum berbentuk syar'i. Maka pengetahuan tentang hukum 'aqli (akal) tidak termasuk ilmu fiqh. Contoh, *bilangan satu merupakan separuh dari dua*.
3. Hukum syar'i berkaitan dengan perbuatan (*amaliyyah*). Maka pengetahuan tentang hukum syar'i yang berkaitan dengan masalah keyakinan tidak termasuk ilmu fiqh. Seperti meyakini bahwa Allah SWT Dzat Yang Maha Tunggal.
4. Diperoleh dari sebuah dalil. Maka mengecualikan ilmunya Allah SWT dan ilmunya malaikat Jibril dan para Nabi.
5. Diambil dari dalil *tafsihili* (terperinci). Maka mengecualikan pengetahuan yang terdapat pada *al-khilafi*.⁸ Baik berupa tuntutan menetapkan hukum atau menafikannya yang keduanya digunakan memperkuat pengetahuan yang didapatkannya dari mujtahid sebagai sarana argumentasi mementahkan lawan debatnya. Seperti pengetahuan bahwa niat adalah wajib dalam wudhu, karena ada dalil penuntut, atau pengetahuan bahwa shalat witir tidak wajib, karena adanya dalil yang menafikannya.⁹

Catatan :

1. Maksud *al-Ahkam* (hukum-hukum) dalam definisi di atas adalah seluruh hukum, tanpa terkecuali. Pengertian ini tidak kontradiktif dengan jawaban Imam Malik, "Aku tidak mengerti", atas tiga puluh enam pertanyaan dari empat puluh pertanyaan yang disodorkan pada beliau, dimana empat pertanyaan sebelumnya telah dijawab. Karena yang dikehendaki *ilmu bi al-ahkam*

⁷ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 43

⁸ *Al-Khilafi* adalah seseorang yang mengambil hukum dari mujtahid melalui dalil yang bersifat global. Contoh, imam Malik berkata pada Ibnu al-Qosim, "menggosok anggota badan dalam wudhu dan mandi adalah wajib, karena ada dalil penuntut". Dan Imam As-Syafi'i berkata pada Al-Muzani, "menggosok tersebut tidak wajib karena ada dalil yang menafikan". Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, hal. 44-45

⁹ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 44- 45

(mengetahui semua hukum syara') adalah memiliki kesiapan untuk *tashdīq*, artinya bahwa dalam dirinya terdapat potensi dan kemampuan yang mengantarkannya pada *tashdīq* terhadap hukum manapun yang dikehendaki, meskipun pada kenyataannya belum dihasilkan. Dan di antara manusia yang diberi anugerah oleh Allah SWT mendapatkan nikmat kemampuan semacam itu adalah Imam Malik bin Anas, salah satu dari pemuka empat madzhab¹⁰

2. Penggunaan redaksi 'al-'ilmu' dalam definisi fiqh di atas tidak mengurangi obyektifitas pendefinisian. Kata 'al-'ilmu' semestinya digunakan untuk pengetahuan yang dimensi kebenarannya pasti, sedangkan kebanyakan permasalahan fiqh terbatas dalam ranah *dhan* (dugaan) saja. Titik temunya, bahwa yang dikehendaki dalam hal ini adalah *dhan* (dugaan, asumsi) yang bersumber dari seorang mujtahid. Karena sangat kuatnya *dhan tersebut*, sehingga mendekati taraf 'al-'ilmu' atau diyakini kebenarannya.¹¹

وَالْحُكْمُ خِطَابُ اللَّهِ الْمُتَعَلِّقُ
بِفِعْلِ الْمُكَلَّفِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ
مُكَلَّفٌ وَمِنْ ثَمَّ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ

Hukum adalah titah Allah yang berhubungan dengan perbuatan seorang *mukallaf* dari tinjauannya sebagai obyek taklif. Karenanya tiada hukum kecuali datang dari Allah.

DEFINISI HUKUM

Dalam mendefinisikan hukum, ulama ushul terpetakan menjadi dua kelompok. Kelompok mayoritas pakar hukum, di antaranya Imam As-Subki, menyatakan bahwa pengertian hukum adalah,

خِطَابُ اللَّهِ الْمُتَعَلِّقُ بِفِعْلِ الْمُكَلَّفِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُكَلَّفٌ

"Titah Allah yang berhubungan dengan perbuatan *mukallaf* dari sisi bahwa dia adalah orang yang mendapat pembebanan"¹²

Pengertian *khithab* (titah) yaitu kalam Allah SWT yang telah ada sejak zaman azali. Berpijak dari definisi di atas, maka *khithab wadh'i* bukan termasuk bagian dari hukum. Kelompok kedua, di antaranya Imam Ibnu Hajib mendefinisikan hukum sebagai berikut,

¹⁰ *Ibid*, hal. 45-46

¹¹ Keterangan selengkapnya akan datang dalam pembahasan ijtihad *Ibid*, hal. 44-45

¹² Menurut pendapat Ashah, kalam tersebut dapat disebut *khithab* secara hakikat. Sedangkan menurut *muqabil ashah*, penyebutan kalam sebagai *khithab* merupakan penyebutan secara majaz, sebagaimana keterangan yang akan datang *Ibid*, hal. 48 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 67

خُطَابُ اللَّهِ الْمُتَعَلِّقُ بِفِعْلِ الْمُكَلِّفِ بِالْإِقْتِضَاءِ أَوِ التَّخْيِيرِ أَوْ الْوَضْعِ

"Titah Allah yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf dengan tuntutan, pembebasan pilihan atau peletakan"

Berpijak dari definisi ini, Imam Ibnu Hajib menyatakan, hukum terbagi dua, hukum *taklifi* dan *wadh'i*. Karena definisi tersebut menegaskan bahwa hukum *wadh'i* termasuk bagian dari hukum.¹³

Maksud 'perbuatan mukallaf' dalam definisi di atas memiliki cakupan makna cukup luas, meliputi;

1. Perbuatan hati, baik berupa keyakinan, seperti meyakini Allah SWT adalah Dzat Yang Maha Tunggal, atau selain keyakinan, seperti niat.
2. Perbuatan berbentuk ucapan, seperti mengucapkan takbiratul ihram pada saat memulai shalat.
3. Perbuatan badan, seperti pelaksanaan ritual haji.¹⁴

AL-HAKIM

Umat Islam secara keseluruhan menyepakati bahwa sumber segala macam hukum *taklif* dan *wadh'i* adalah dari Allah SWT. Baik dengan jalan menetapkan nash dalam Al-Qur'an, As-Sunnah, atau dengan perantara ulama ahli fiqh dan para mujtahid. Karena para mujtahid hanyalah menampakkan hukum, bukan mencetuskan hukum dari dirinya sendiri. Allah SWT berfirman;

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ (الأنعام : ٥٧)

"Tidak ada hukum, kecuali hanyalah milik Allah SWT"

Hanya saja kemudian Mu'tazilah dan Ahlussunnah berbeda pendapat mengenai penunjuk dan mekanisme memahami hukum-hukum Allah SWT sebelum terutusnya Rasul. Dalam arti, mereka memperdebatkan diterimanya akal sebagai media penunjuk memahami hukum Allah SWT tanpa melalui mekanisme *naql* (wahyu). Asy'ariyah berpendapat, penunjuk hukum hanyalah para Rasul, dan tidak ada peluang memahami hukum melalui akal. Sehingga di masa sebelum terutusnya Rasul, perbuatan manusia tidak terikat hukum dari Allah SWT, perbuatan hukum tidak terkena vonis haram, dan keimanan tidak menjadi sebuah kewajiban. Berbeda dengan Mu'tazilah, mereka mengatakan bahwa akal memungkinkan memahami hukum Allah SWT dalam perbuatan manusia. Dan perbuatan tersebut akan terikat dengan hukum sesuai

¹³ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 52-53

¹⁴ Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, hal. 49

dengan ketetapan yang disimpulkan akal, berisi sifat baik dan buruk, baik secara *dzāṭiyah*, faktor-faktor lain, maupun karena aspek sudut pandang. Statemen mereka, sebenarnya syariat menyingkap atas perkara yang telah difahami akal sebelumnya. Perbedaan pendapat di atas berakar dari pembahasan *hasan* (baik) dan *qabih* (buruk) yang akan dijelaskan nanti¹⁵.

KEDUDUKAN AL-QURAN, SUNNAH, IJMA, DAN QIYAS

Banyak istilah yang digunakan menggambarkan proporsi dan posisi Al-Qur'an, sunnah, *ijma'* dan *qiyas* terhadap khitaḥ Allah SWT, di antaranya;

1. *Al-Kasyif* atau sebagai penguak khitaḥ Allah SWT.
2. *Ad-Dalil* atau petunjuk khitaḥ Allah SWT.
3. *Al-Madhar al-Hukm* atau sebagai penjelas khitaḥ Allah SWT.
4. *Adillah al-Ahkam* atau sebagai petunjuk hukum. Dimana istilah ini sering terpakai dalam disiplin ilmu ushul.¹⁶

Catatan ;

1. Zaman *azali* adalah penisbatan kepada *azal*, yang memiliki arti tidak ada permulaan. Menurut sebuah pendapat, antara *azali* dengan *qadim* (dahulu tanpa permulaan) secara sekilas memiliki makna sama, akan tetapi dalam realitanya ada perbedaan tipis di antara keduanya. Yakni bahwa *azali* lebih umum dari *qadim*, sebab *azali* mencakup dua hal, yakni *wujudi* (eksistensi) dan *adami* (ketiadaan), sedangkan *qadim* terkhusus pada *wujudi*, dalam pemaknaan tidak adanya permulaan bagi wujudnya sesuatu.¹⁷
2. Kalam *nafsi* adalah *madlul* (makna yang ditunjukkan) oleh *kalam lafdzi*. Manakala kalam *nafsi* disebut sebagai hukum, maka kalam *lafdzi* berstatus sebagai penunjuk hukumnya (*ad-dal*).¹⁸ Pengertian tersebut senada dengan statemen Imam Hasan Al-'Athar, "Kata kalam dibatasi dengan kata *nafsi*, karena kalam *lafdzi* bukanlah sebuah hukum, akan tetapi hanyalah petunjuk atau potret dari sebuah hukum".¹⁹

¹⁵ DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, vol I hal. 115

¹⁶ *Ibid*, 85 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 71

¹⁷ Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, hal. 48

¹⁸ As-Syirbini, *Taqir al-Syirbini*, hal. 47

¹⁹ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 51

فَالْحُسْنُ وَالْقُبْحُ بِمَعْنَى مُلَاءَمَةٍ
الطَّبِيعِ وَمُتَافَرَّتِهِ وَصِفَةِ الْكَمَالِ
وَالْتَّقْصِ عَقْلِيٍّ وَبِمَعْنَى تَرْتُّبِ
الْمَدْحِ وَالذَّمِّ عَاجِلًا وَالْعِقَابِ
أَجَلًا شَرْعِيًّا خِلَافًا لِلْمُعْتَرِثَةِ.

Baik dan buruk dengan arti kesesuaiannya atau ketidaksesuaiannya terhadap tabiat (selera) dan dalam arti sifat terpuji (kamal) atau sifat tercela (naqsh) adalah bersifat rasional ('aqliy). Sedangkan (baik dan buruk) dengan pengertian adanya konsekwensi pujian dan cacian seketika (di dunia) dan konsekwensi (pahala dan) siksa kelak (di akhirat), adalah bersifat syar'i. Berbeda dengan pendapat Mu'tazilah.

SEPUTAR *HASAN* DAN *QABIH*

Golongan Asy'ariyah dan Mu'tazilah menyepakati sebuah konsensus, bahwa akal dapat memahami *hasan* (baik) dan *qabih* (buruk) dalam dua pemaknaan :

1. *Hasan* manakala diartikan sesuatu yang sesuai dengan tabiat (selera) manusia, seperti senang rasa manis, merdunya suara, dan menolong orang tenggelam. Dan manakala *qabih* diartikan dengan sesuatu yang kontadiktif dan tidak disukai tabiat manusia, seperti tidak menyukai rasa pahit, suara kasar dan perampasan harta secara *dhalim*.
2. *Hasan* manakala diartikan sifat kesempurnaan, seperti berilmu dan jujur. Dan *qabih* diartikan dengan sifat kekurangan, seperti bodoh dan berbohong.²⁰

Silang pendapat terjadi manakala *hasan* diartikan sesuatu yang ketika dijalankan memiliki konsekuensi pujian di dunia dan pahala di akhirat dan *qabih* diartikan kebalikannya.

1. Menurut Asy'ariyah, sumber penetapan dan pemahaman *hasan* (baik) dan *qabih* (buruk) hanyalah syariat yang dibawa oleh seorang Rasul. Segala apapun yang diperintahkan syara', seperti beriman, sholat dan haji adalah *hasan*, dan apapun yang dilarang syara', seperti berbuat kekufuran, dan perkara haram lainnya adalah *qabih*. Akal tidak memiliki wewenang sama sekali dalam penetapan hukum. Sehingga seseorang tidak dituntut melakukan atau meninggalkan perkara yang menurut akalanya baik atau buruk, kecuali dakwah Rasul telah sampai kepadanya. Dan konsekuensinya, siksa Allah SWT tidak akan ditimpakan pada pelaku perbuatan yang menurut akalanya perbuatan tersebut *qabih* (buruk), atau meninggalkan perbuatan yang menurut akalanya *hasan* (baik), sampai Allah SWT mengutus seorang Rasul.

²⁰ DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, vol I hal. 116

2. Menurut Mu'tazilah, dan beberapa kelompok pendukung, seperti Karamiyah, Khawarij, Syiah Ja'fariyah, Barahimiyah dan Tsanawiyah. Mereka mengatakan, sumber penetapan dan pemahaman *hasan* (baik) dan *qabih* (buruk) adalah akal, dan tidak tergantung dengan adanya syara'²¹. Tercela dan berdosa seseorang sebelum terutusnya Rasul ditetapkan oleh akal.²² Anggapan mereka, syariat yang ditetapkan pada manusia merupakan sesuatu yang di dalamnya dapat dicerna dan dicapai oleh akal, dalam arti dapat ditelusuri bahwa di dalamnya pasti terkandung sebuah kemanfaatan atau kemadharatan. Kesimpulan mereka, apapun yang difahami oleh akal sebagai perkara yang baik atau buruk, maka syariat pun selaras dengan hal tersebut. Kedatangan Rasul hanyalah sebagai penguat terhadap segala sesuatu yang telah ditetapkan oleh akal²³.
3. Pendapat ketiga yang diusung oleh As'ad Ali Az-Zanjany dan Abu Al-Khithab dari golongan Hanabillah berpendapat bahwa akal memiliki peran menghukumi *hasan* dan *qabih*-nya sesuatu, akan tetapi tidak memiliki konskuensi pahala dan dosa. Pendapat ketiga ini bisa dikatakan sebagai penengah antara pendapat pertama dan kedua.²⁴

وَشَكَرُ الْمُنْعِمِ وَاجِبٌ بِالشَّرْعِ لَا
الْعَقْلِ وَلَا حُكْمَ قَبْلَ الشَّرْعِ بَلْ
الْأَمْرُ مَوْفُوفٌ إِلَى وُرُودِهِ
وَحَكَمَتِ الْمُعْتَزِلَةُ الْعَقْلَ فَإِنْ لَمْ
يَقْضَ فَتَالِثُهَا لَهُمُ الْوَقْفُ عَنْ
الْحُظْرِ وَالْإِبَاحَةِ

Bersyukur kepada dzat yang telah memberi nikmat (Allah) adalah wajib secara syar'i tidak secara 'aqliy. Dan tidak ada hukum sebelum adanya syara' (diutusnya seorang rasul). Bahkan sebuah permasalahan ditangguhkan status hukumnya hingga kedatangan syara'. Mu'tazilah mendaulat akal sebagai penentu hukum. Maka jika akal tidak bisa memutuskan (sebuah persoalan) maka menurut pendapat yang ketiga adalah menangguhkan antara dilarang dan boleh.

²¹ *Ibid*, hal. 118

²² Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 21.

²³ Pemahaman akal atas *hasan* dan *qabih* terklasifikasi menjadi tiga. *Pertama*, bersifat *dharuri* (pasti tanpa butuh analisa), seperti menganggap baik atas kejujuran yang bermanfaat dan menganggap buruk untuk kebohongan yang menimbulkan madharat. *Kedua*, bersifat *nadhari* (melalui analisa), seperti menganggap baik kebohongan yang bermanfaat dan menganggap buruk kejujuran yang menimbulkan madharat. *Ketiga*, melalui bantuan syara', dalam perkara yang sulit difahami akal, seperti baiknya berpuasa di hari terakhir bulan Ramadhan dan buruknya puasa di hari pertama bulan Syawwal. Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 59

²⁴ Al-Jauhari, *Hawasyi Muhammad Al-Jauhari*, hal. 7

BERSYUKUR PADA PEMBERI NIKMAT

Penjabaran dan silang pendapat dalam menentukan sumber penilaian *hasan* dan *qabih* dikembangkan dalam dua cabang masalah (*furū*), yaitu mengenai persoalan bersyukur kepada Dzat pemberi nikmat dan kejelasan hukum pra kerasulan.

Bersyukur pada Allah SWT Dzat pemberi nikmat, dapat dilakukan melalui sanjungan atas segala anugerah terciptakan, rizki, kesihatan dan lain-lain, atau melalui hati dengan meyakini bahwa Allah SWT yang berkuasa atas segala nikmat, dan juga melalui lisan dengan cara *tahadduts bi an-ni'mah* (mengikrarkan kenikmatan) dan lain-lain. Menurut Imam Al-Isnawi, maksud bersyukur dalam pembahasan ini adalah menjauhi perkara yang dinilai buruk oleh akal dan melakukan perkara yang dinilai baik oleh akal, bukan ucapan “Alhamdulillah”, “Puji syukur kepada Allah SWT” dan yang semacamnya. Dalam hal ini pakar ushul berselisih pendapat mengenai apakah kewajiban tersebut berdasarkan ketetapan *syar’i* atau akal?

1. Menurut ahlussunah, diwakili Asy’ariyah, Muta’akhirin Maturidiyah, yakni Jumhur Hanafiyah, bersyukur kepada Allah SWT, Dzat pemberi nikmat adalah kewajiban berdasarkan ketetapan syara’, bukan akal.
2. Menurut Mu’tazilah dan Mutaqaddimin Maturidiyah, berdasarkan ketetapan akal. Syekh Abu Ishaq menemukan kontradiksi dalam kedua ini. Mereka melontarkan statemen, “Bagi Allah SWT wajib memberikan pahala bagi hamba yang taat dan wajib memberi nikmat pada makhluk”. Kerancuan statemen ini, manakala pahala wajib diberikan, maka bersyukur menjadi tidak ada artinya. Sebagaimana seseorang yang melunasi tanggungan hutangnya, maka dia tidak berhak mendapatkan ucapan syukur dari orang yang dihutangi, dikarenakan hal itu adalah tanggung jawab yang harus dilaksanakan.²⁵

KEADAAN HUKUM PRA KERASULAN

Cabang masalah kedua mengkaji seputar keberadaan hukum pra kerasulan, apakah harus berdasarkan ketetapan syara’ atau bukan. dalam deretan pertanyaan tersebut, pakar hukum usul, silang pendapat dalam menentukan jawabannya, dibawah ini akan diuraikan pendapat dari dua kelompok mengenai pertanyaan di atas:

²⁵ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi’*, vol I hal. 21, Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam’i al-Jawami’*, vol I hal. 61, dan DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, vol I hal. 127

1. Menurut ahlussunah, sebelum terutusnya Rasul, perbuatan manusia tidak dihukumi haram, wajib, atau hukum yang lain. Sebagaimana firman Allah SWT :

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا (الإسراء : ١٥)

“Kami tidak akan menyiksa seseorang sebelum kami mengutus seorang Rasul”.

Dari ayat tersebut bisa diambil kesimpulan, bahwa Allah tidak menyiksa sampai datangnya seorang utusan.

2. Menurut Mu'tazilah, sebelum terutusnya Rasul, perbuatan manusia sudah memiliki keterkaitan dengan hukum. Sedangkan perangkat yang berfungsi sebagai penentu hukum adalah akal. Mereka menanggapi dalil ahlussunah, berupa QS. Al-Isra' ayat 15 di atas, bahwa makna kata رَسُولًا dalam ayat tersebut adalah akal. Kemudian menurut versi ini perbuatan manusia diklasifikasikan menjadi dua.
 - a. *Dharuri*, seperti bernafas di ruang udara, maka dipastikan hukumnya *mubah* (boleh).
 - b. *Ihtiyari*, dengan perincian; 1). *Haram*, apabila sebuah perbuatan mengandung nilai *mafsadah* manakala dilakukan, seperti berbuat kezhaliman. 2) *Wajib*, apabila sebuah perbuatan mengandung nilai *mafsadah* manakala ditinggalkan, seperti berbuat adil. 3). *Sunnah*, apabila sebuah perbuatan mengandung kemashlahatan manakala dilakukan, seperti berbuat baik. 4). *Makruh*, apabila sebuah perbuatan mengandung kemashlahatan manakala ditinggalkan. 5). *Mubah*, apabila perbuatan tersebut tidak mengandung unsur *maslahah* atau *mafsadah*. Hanya saja apabila akal tidak mampu menjangkau makna dari sebuah perbuatan, maka terdapat tiga pendapat. *Pertama*, haram, karena segala benda dan manfaat alam semesta milik Allah SWT, dan melakukan perbuatan tersebut artinya memanfaatkan milik Allah SWT tanpa ada ijin. *Kedua*, *mubah*, karena Allah SWT pencipta hamba dan segala manfaatnya. Manakala memanfaatkannya tidak boleh, maka penciptaan itu menjadi tidak berarti. *Ketiga*, menanggukuhkan (*mauquf*), karena dalil-dalil dalam hal ini bertentangan²⁶.

²⁶*Ibid*, hal 22

وَالصَّوَابُ امْتِنَاعُ
الْعَافِلِ وَالْمُلْجَأُ وَكَذَا الْمُكْرَهُ عَلَى
الصَّحِيحِ وَلَوْ عَلَى الْقَتْلِ وَإِثْمُ
الْقَاتِلِ لِإِيثَارِهِ نَفْسِهِ

Pendapat yang benar, tidak mungkin mengenakan taklif pada *ghâfil* (orang yang tidak sadar) dan *mulja'* (orang terpaksa), begitu pula *mukrah* (orang yang dipaksa) menurut pendapat shahih, meski dipaksa membunuh. Sedangkan dosa pembunuh didapatkan karena ia mengutamakan dirinya dari pada orang lain.

KLASIFIKASI TAKLIF

Taklif ditinjau dari sudut pandang mungkin tidaknya terlaksana terbagi dua macam;

1. *Taklif al-muhal* adalah menuntut seseorang yang mana dia tidak mungkin dapat mengerjakan tujuan taklif. Seperti, menuntut mayit atau benda tidak bernyawa. Menurut pendapat Ashah, taklif semacam ini tidak diperbolehkan.
2. *Taklif bi al-muhal* adalah menuntut dengan sesuatu hal yang tidak mungkin dikerjakan. Seperti, menuntut berjalan pada orang yang lumpuh.

Perbedaan antara keduanya, *taklif al-muhal* letak ketidak mungkinan ada pada orang yang diperintah (*al-ma'mur*), sedangkan *taklif bi al-muhal* letak ketidak mungkinan ada pada perbuatan yang diperintahkan (*ma'mur bib*)²⁷.

TAKLIF PADA GHAFIL, MULJA', DAN MUKRAH

Berangkat dari definisi di atas, pengarang menampilkan beberapa bentuk *taklif al-muhal*, dimana obyek taklif tidak mungkin dikenai tuntutan.

1. *Al-Ghafil*, yaitu orang yang tidak mengerti atas taklif. Seperti orang tidur dan orang lupa. Hal ini dikarenakan tujuan dari taklif adalah pelaksanaan atas dasar kepatuhan, dimana hal ini terikat dengan syarat harus mengetahui adanya tuntutan. Sedangkan *al-ghafil* tidak mengetahui hal tersebut, sehingga dia tidak mungkin dikenai tuntutan²⁸.
2. *Al-Mulja'*, adalah orang yang dalam keadaan sadar tidak mempunyai pilihan untuk menghindari dari apa yang terjadi dengan dirinya. Seperti

²⁷ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 87

²⁸ Hanya saja setelah sadar dia wajib mengganti rugi barang yang dirusakkannya saat tidur, serta mengqadha'i shalat yang ditinggalkan. Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 63

orang yang jatuh dari tempat yang tinggi, hendak menimpa dan membunuh orang lain di bawahnya. Maka dia tidak ditaklif atas apa yang akan mengenai dirinya, juga atas kebalikannya, karena dia tidak mampu melakukannya.

3. *Al-Mukrah*, adalah orang yang tidak mempunyai pilihan atas apa yang dipaksakan pada dirinya kecuali dengan bersabar menerima sesuatu yang diancamkan kepadanya. Ulama berselisih pendapat mengenai status taklifnya.
 - a) Menurut madzhab Mu'tazilah, tidak dikenai taklif atas sesuatu yang dipaksakan atau kebalikannya. Dan taklif ini di golongankan sebagai *taklif al-mukhal*. Karena *al-mukrah* tidak mampu menjalankan taklif. Hal ini dilatarbelakangi bahwa perbuatan yang dilakukan di bawah intimidasi tidak akan menghasilkan pelaksanaan atas dasar kepatuhan, juga tidak memungkinkan menjalankan kebalikannya saat masih ada intimidasi. Menurut versi ini, orang yang dipaksa membunuh orang lain yang sederajat dengan kata-kata "Bunuhlah orang ini, jika tidak maka aku akan membunuhmu", maka dia tidak dikenai tuntutan untuk mengurungkan pembunuhan, karena dia berstatus tidak mampu sebab adanya paksaan. Sedangkan dosa pembunuhan yang disepakati ulama adalah akibat dirinya memilih hidup dibanding orang lain, bukan akibat pemaksaan yang terjadi.
 - b) Menurut madzhab Asy'ariyah, *al-mukrah* dikenai taklif atas sesuatu yang dipaksakan atau kebalikannya. Karena dia dinilai mampu menjalankan taklif tersebut, yakni dengan melakukan perkara yang dipaksakan sesuai dengan tuntutan syara', seperti seseorang yang dipaksa menunaikan zakat, kemudian dia berniat zakat saat harta diambil darinya. Atau melakukan kebalikannya, dan bersabar atas perkara yang diancamkan kepadanya, meskipun syara' tidak menuntutnya bersabar, seperti seseorang yang dipaksa minum *khamr*, kemudian dia menolak dengan resiko mendapat siksaan yang diancamkan. Pendapat ini yang terakhir dishahihkan pengarang Jam'u al-Jawami'.
 - c) Pendapat Mukhtar, terdapat perincian. *Pertama*, perbuatan yang tidak dihalalkan sebab dipaksa, seperti membunuh, zina dan sodomi, maka seseorang dituntut meninggalkannya. *Kedua*, dihalalkan sebab dipaksa, dan wajib dilakukan, seperti merusak harta orang lain, maka dia dituntut untuk melakukannya. *Ketiga*, perbuatan yang dihalalkan sebab dipaksa, namun tidak wajib

dilakukan, seperti mengucapkan kalimat kufur dan minum *kehamr*, maka dia tidak dituntut melakukan atau meninggalkannya²⁹.

وَيَتَعَلَّقُ الْأَمْرُ بِالْمَعْدُومِ تَعَلُّقًا مَعْنَوِيًّا خِلَافًا لِلْمُعْتَزَلَةِ	Dan sebuah perintah berkaitan pada perkara yang belum wujud, secara keterkaitan maknawi. Berbeda (pendapat) dengan golongan mu'tazilah.
---	--

TA'ALLUQ KHITHAB

Silang pendapat dalam penetapan eksistensi *kalam nafsi* antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah memicu perdebatan panjang tentang persoalan, apakah sebuah *khithab amr* (perintah) berhubungan dengan aksi orang mukallaf secara mutlak, baik sesudah wujud atau sebelum wujud (*ma'dum*), ataukah hanya terkhusus bagi yang telah wujud?

Sebelum dibahas lebih lanjut, ada baiknya terlebih dahulu kita memahami ragam *ta'alluq* (hubungan) dan pengertiannya.

1. *Ta'aluq ma'nawi* atau istilah lain disebut *shulubi qodim* yaitu hubungan antara sebuah *khithab* di jaman *azali* dengan seseorang saat belum wujud sepenuhnya sifat mukallaf. Dalam arti, sewaktu-waktu seseorang ditemukan telah memenuhi persyaratan taklif, maka tuntutan *khithab* di jaman *azali* tersebut akan terhubung dengannya, tanpa adanya *khithab* baru.
2. *Ta'aluq tanji'zi*, yaitu hubungan antara sebuah *khithab* dengan seseorang setelah wujudnya mukallaf agar menjalankan kandungan *khithab* tersebut.

Berpijak pada definisi di atas, menurut Asy'ariyah, *khithab* Allah SWT yang berupa *amr* (perintah) dan *nahi* (larangan) berhubungan dengan seseorang yang wujud dan sempurna sifat taklifnya, maupun yang *ma'dum* (belum wujud). Hanya saja hubungan dengan *ma'dum* adalah secara *maknawi*, bukan *tanji'zi*. Karena tidak mungkin sebuah *khithab* terhubung secara *tanji'zi* dengan seseorang yang belum sempurna sifat taklifnya. Dan manakala seseorang telah memiliki kriteria mukallaf secara sempurna, maka dia akan terkena beban *khithab* tersebut secara *tanji'zi*.

Kelompok Mu'tazilah yang menolak keberadaan *kalam nafsi* berpendapat, bahwa *khithab* Allah SWT hanya berkaitan dengan mukallaf

²⁹ *Ibid*, hal. 70 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 24

yang telah memiliki kecakapan untuk dibebani taklif, sehingga tidak ada istilah *khithab ma'nawi* menurut mereka³⁰.

فَإِنْ أَقْتَضَى الْخُطَابُ الْفِعْلَ	Jika titah Allah menuntut terwujudnya
أَقْتِضَاءَ جَازِمًا فَإِجَابٌ أَوْ غَيْرَ	perbuatan dengan tuntutan yang tegas, maka dinamakan wajib; atau (bersifat) tidak tegas,
جَازِمٌ فَتَنْدَبٌ. أَوِ التَّرْكَ جَازِمًا	maka dinamakan <i>mandūb</i> ; atau (titah menuntut) untuk meninggalkan (perbuatan) dengan
فَتْحَرِيمٌ أَوْ يَنْهَى مَخْصُوصِ	tuntutan tegas, maka dinamakan haram. Atau (tuntutan meninggalkan tidak tegas) dengan
فَكْرَاهَةً أَوْ بِغَيْرِ مَخْصُوصِ	larangan secara khusus, maka dinamakan makruh; atau larangan tidak secara khusus,
فَخِلَافٌ الْأَوَّلَى أَوْ التَّخْيِيرَ	maka disebut <i>khilāful awla</i> ; atau (titah Allah menuntut) pembebasan pilihan, maka disebut
فَإِبَاحَةً	mubah.

KLASIFIKASI HUKUM

Hukum terbagi menjadi dua macam, *taklifi* dan *wadh'i*.

1. Hukum *taklifi*, adalah;

مَا إِقْتَضَى طَلَبُ الْفِعْلِ مِنَ الْمَكْلُوفِ أَوْ كَفُّهُ عَنِ فِعْلٍ أَوْ تَخْيِيرٌ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالْكَفِّ عَنْهُ

Hukum yang menetapkan tuntutan melakukan sebuah pekerjaan dari seorang mukallaf, atau mencegah sebuah perbuatan, atau memberi pilihan antara melakukan dan meninggalkannya.

Hukum *taklifi* ada enam macam:

1. Wajib, yaitu *khithab* yang menuntut dilakukannya sebuah perbuatan dengan tuntutan yang bersifat mengharuskan atau tidak boleh ditinggalkan.

Hukum wajib dilihat dari sudut pandang waktunya, menurut Imam Syafi'i, Maliki, dan Hambali, terbagi dua;

- a) Wajib *muwassa'* (dilapangkan), yaitu suatu kewajiban yang memiliki durasi waktu wajib lebih longgar dibandingkan waktu pelaksanaannya. Dalam arti, terdapat sisa waktu setelah terpakai melaksanakan kewajiban. Contoh, shalat fardhu dilihat dari sisi waktunya.
- b) Wajib *mudzayyaq* (dipersempit), yaitu suatu kewajiban yang memiliki durasi waktu wajib sebanding dengan kadar waktu pelaksanaannya. Dalam arti, waktunya sempit, sehingga

³⁰ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 24 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 77-79

mukallaf tidak memiliki peluang mengakhirkan keseluruhan atau sebagian kewajiban. Contoh, puasa yang memiliki waktu sehari.

Kemudian dari sudut pandang penetapan kadar dan batasan dari *as-Syari'* (pencetus syariat), juga terbagi dua;

- a) Wajib *muhaddad*, yaitu hukum wajib yang mana *as-Syari'* telah menetapkan kadar tertentu, sehingga mukallaf belum dianggap bebas dari tanggungan, selama dia belum mengerjakannya sesuai sifat yang telah ditentukan *as-Syari'*. Seperti shalat lima waktu, zakat dan lain-lain.
- b) Wajib *ghairu muhaddad*, yaitu hukum wajib yang mana *as-Syari'* tidak menetapkan kadar tertentu, dan hanya menuntut mukallaf untuk melakukannya tanpa ada batasan. Seperti menafkahkan harta di jalan Allah SWT, saling menolong dalam kebaikan, bersedekah pada fakir miskin dan lain-lain.

Dari sudut pandang orang yang dibebani, maka terbagi dua.

- a) Wajib *'aini*, yaitu kewajiban yang dibebankan kepada setiap orang yang sudah baligh dan berakal (mukallaf), dan tidak bisa digantikan orang lain. Misalnya, kewajiban melaksanakan shalat lima waktu sehari semalam, menghindari perbuatan yang diharamkan seperti zina, dan minum *khamr*.
- b) Wajib *kifa'iy*, yaitu kewajiban yang dituntut terlaksana, tanpa memandang siapa pelaksananya, dan kewajiban ini dibebankan kepada seluruh mukallaf secara komunal. Kewajiban jenis ini apabila telah dilaksanakan oleh satu orang, maka dianggap sudah menggugurkan tuntutan bagi yang lain. Dan jika ditinggalkan oleh semuanya, maka dosa ditanggung bersama. Mengenai penjelasan lebih rinci, akan dijabarkan pada pembahasan yang akan datang.

Sedangkan dari sudut pandang penentuan tuntutan, terbagi menjadi dua;

- a) Wajib *mu'ayyan* (tertentu), adalah kewajiban yang dituntut oleh syara' secara tertentu, tanpa ada hak memilih bersama lternatif lain, seperti kewajiban shalat, dan puasa.
- b) Wajib *mukhayyar* (diberi hal pilih) atau *mubham* (tersamarkan), adalah sesuatu yang dituntut oleh syara' secara tersamarkan di

antara beberapa persoalan yang telah ditentukan, seperti salah satu bentuk kafarat bagi pelanggar sumpah³¹.

2. Sunnah, adalah *khithab* yang menuntut dilakukannya sebuah perbuatan dengan tuntutan yang bersifat tidak mengharuskan atau boleh ditinggalkan.
3. Haram, adalah *khithab* yang menuntut ditinggalkannya sebuah perbuatan dengan tuntutan yang bersifat mengharuskan atau tidak boleh dilakukan.
4. Makruh, adalah *khithab* yang menuntut ditinggalkannya sebuah perbuatan dengan tuntutan yang bersifat tidak mengharuskan yang ditunjukkan oleh *nabi makhsush* atau larangan yang terkhusus pada perkara tertentu, baik nash, ijma' atau qiyas. Seperti makruhnya meninggalkan shalat tahiyyatul masjid, berdasarkan larangan khusus dalam hadits;

إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلَا يَجْلِسُ حَتَّى يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ

"Jika salah seorang diantara kalian masuk masjid, maka jangan duduk sebelum mengerjakan salat dua rakaat".

5. Khilaful aula, adalah *khithab* yang menuntut ditinggalkannya sebuah perbuatan dengan tuntutan yang bersifat tidak mengharuskan yang ditunjukkan oleh *nabi ghairu makhsush* atau larangan yang tidak terkhusus pada perkara tertentu. Dalam arti, larangan ini disimpulkan dari perintah mengerjakan perkara sunnah. Karena setiap perintah atas sebuah perkara, merupakan larangan untuk melakukan kebalikannya. Seperti, meninggalkan shalat dhuha.

Catatan :

1. Kualitas larangan dalam *nabi makhsush* lebih kuat dibandingkan larangan dalam *nabi ghairu makhsush*, karena larangan dalam *nabi makhsush* dimaksudkan secara tersurat (*qashdan*), sedangkan dalam *ghairu makhsush* hanya tersirat (*dhimniy*).
2. Silang pendapat tentang penentuan hukum makruh dan khilaful aula didasari dari ada tidaknya *nabi makhsush* di dalamnya. Contoh puasa hari Arafah bagi orang yang berhaji. Menurut sebagian ulama hukumnya makruh, dan menurut sebagian yang lain hukumnya khilaful aula. Pendapat pertama

³¹ DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, vol I hal. 50-72

berargumentasi bahwa dalam hal ini ditemukan *nabi makhsush*, yakni HR. Abi Dawud;

أَنَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ بِعَرَفَةَ

"Bahwa sesungguhnya Nabi SAW melarang puasa hari Arafah di Arafah"

Namun hadits ini dikritik oleh pendapat kedua sebagai hadits *dha'if* (lemah) menurut keterangan ahli hadits.

3. Pemilahan antara makruh dan khilaful aula yang ditambahkan pengarang dari rumusan ulama ushul, diakomodir dari statemen ulama fiqh muta'akhirin, termasuk Imam Haramain yang menggunakan bahasa *nabi maqshud* dan *ghairu maqshud*. Sedangkan fuqaha mutaqaddimin menyebut makruh untuk perkara yang memiliki *nabi makhsush* dan *ghairu makhsus*. Mereka hanya membedakan dengan sebutan makruh *syadidah* untuk perkara yang memiliki *nabi makhsush*.
6. Mubah, adalah *khithab* yang memperbolehkan memilih antara melaksanakan atau meninggalkan sebuah perbuatan³².

وَإِنْ وَرَدَ سَبَبًا وَشَرْطًا وَمَانِعًا
وَصَحِيحًا وَقَاسِدًا فَوَضْعٌ وَقَدْ
عَرَفْتُ حُدُودَهَا

Dan jika titah Allah datang sebagai sebab, syarat, penghalang, sah, dan *fasâd*, maka dinamakan *khithab wadh'i*. Dan kau telah mengetahui mengenai batasan-batasan kesemuanya (pembagian-pembagian *khithab taklifi* dan *wadh'i*).

DEFINISI DAN MACAM HUKUM WADH'I

2. Hukum *wadh'i*, adalah *khithab* tentang keberadaan sesuatu sebagai *sabab*, *syarat*, *mâni'* (penghalang), sah dan *fasad* (batal).³³ Mengenai definisi serta contoh dari masing-masing, akan diuraikan pada pembahasan yang akan datang.

SILANG PENDAPAT TENTANG 'AZIMAH DAN RUKHSHAH

Ulama ushul berselisih pendapat mengenai eksistensi '*azimah* dan *rukhsah*, apakah keduanya tergolong hukum *taklifi* atau *wadh'i*?

1. Sebagian ulama memasukkan keduanya sebagai hukum *taklifi*, berpijak pada alasan bahwa *azimah* adalah *iqtidha'* (tuntutan) dan *rukhsah* adalah *takhyir* (memberi hak pilih).

³² Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 82-84

³³ Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 83

2. Ulama lain seperti Imam Ibn Al-Hajib, Al-Ghazali, dan As-Syathibi menggolongkan keduanya sebagai hukum *wadh'i*. Karena hakikat *rukhsah* adalah bahasa lain dari peletakan *As-Syari'* atas sebuah sifat menjadi *sabab* dari keringanan hukum. Dan *'azimah* adalah bahasa lain dari posisi *'adat* (kebiasaan) yang menjadi *sabab* pemberlakuan hukum asal yang bersifat menyeluruh.³⁴

PERBEDAAN HUKUM TAKLIFI DAN WADHI'

Secara hakikat, perbedaan hukum *taklifi* dan hukum *wadh'i* adalah bahwasanya hukum dalam *keithab wadh'i* berbentuk penetapan syara' atas sebuah sifat menjadi *sabab*, *syarat*, atau *mani'*. Sedangkan *keithab taklifi* berbentuk tuntutan melakukan perbuatan yang ditetapkan berdasarkan beberapa *sabab*, *syarat*, dan *mani'*.³⁵ Perbedaan antara keduanya diperjelas oleh Imam Wahbah Az-Zuhaili;

1. Tujuan dalam hukum *taklifi* adalah menuntut perbuatan, pencegahan, atau memberi hak pilih pada *mukallaf*. Sedangkan dalam hukum *wadh'i*, tujuan utamanya bukan tuntutan atau memberi hak pilih, akan tetapi keterkaitan sebuah perkara satu dengan yang lain, dengan pola menjadi *sabab* atau *syarat*, dan lain-lain.
2. Dalam hukum *taklifi*, obyek tuntutan berada dalam jangkauan kemampuan *mukallaf*. Sedangkan dalam hukum *wadh'i*, terkadang obyek berada dalam jangkauan kemampuan *mukallaf*, terkadang tidak.
3. Hukum *taklifi* hanya berkaitan dengan *mukallaf*, yakni orang yang berakal dan baligh. Sedangkan hukum *wadh'i* berkaitan dengan manusia, baik *mukallaf* maupun tidak.³⁶

وَالْفَرْضُ وَالْوَاجِبُ مُتَرَادِفَانِ
خِلَافًا لِأَيِّ حَنِيفَةٍ وَهُوَ لَفْظِيٌّ

Fardlu dan wajib adalah dua lafadz semakna, berbeda dengan pendapat Imam Abu Hanifah. Dan perbedaan pendapat tersebut sebatas retorika lafadz.

ISTILAH WAJIB DAN FARDHU

Ulama berselisih pendapat mengenai pemaknaan dan penggunaan istilah fardhu dan wajib. Menurut kalangan Hanafiyyah, keduanya berbeda. Wajib adalah hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil *zhanniyy*, dan fardhu adalah hukum yang ditetapkan berdasarkan

³⁴ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 25

³⁵ *Ibid*, hal. 25

³⁶ DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami* hal. 43-44

dalil *qath'iy*. Contoh hukum wajib adalah membaca fatihah dalam shalat. Hukum ini ditetapkan berdasarkan dalil *dhanni*, berupa hadits ahad riwayat Bukhari-Muslim;

لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

"Tidaklah sempurna shalat seseorang yang tidak membaca fatihahnya Al-Qur'an"

Konskuensinya, seseorang yang shalat tanpa membaca fatihah, dia dianggap berdosa, namun tidak membatalkan shalat. Sedangkan contoh hukum fardhu adalah membaca Al-Qur'an dalam shalat. Hukum ini ditetapkan berdasarkan dalil *qath'i*, berupa ayat Al-Qur'an;

فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ

"Bacalah yang mudah bagimu dari Al-Qur'an (QS.muzammil 20)"

Menurut kalangan Syafi'iyah, fardhu dan wajib merupakan sinonim, atau dua kata yang memiliki satu arti, yakni *khithab* Allah SWT yang menuntut dilakukannya sebuah pekerjaan dengan tuntutan yang bersifat mengharuskan.

Perbedaan yang terjadi dinilai oleh pengarang hanya sekedar retorika lafadz dan formalitas penamaan. Karena jika disimpulkan, sebuah hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil *qath'i*, setelah disebut fardhu, apakah bisa disebut wajib?. Dan sebaliknya, hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil *dhanni*, setelah disebut wajib, apakah bisa disebut fardhu?.

Jawabannya, menurut kalangan Hanafiyyah, tidak bisa, karena mereka mencuplik makna lafadz 'fardhu' dari ungkapan *فَرَضَ الشَّيْءُ* dengan arti *قَطَعَ بَعْضَهُ حَزَهُ* yakni memotong sebagian. Dan makna lafadz 'wajib' dari ungkapan *وَجَبَ الشَّيْءُ وَجِبَةً سَقَطَ*; yakni gugur. Sesuatu yang tetap dengan dalil *dhanni*, dianggap gugur (turun) dari level yakin (pasti).

Kemudian jawaban Syafi'iyah, bisa. Karena meninjau lafadz 'fardhu' berasal dari *فَرَضَ الشَّيْءُ* أي *قَدَرَهُ* (menetapkan kadar ukuran), dan lafadz 'wajib' berasal dari *وَجَبَ الشَّيْءُ وَجُوبًا* أي *ثَبَّتَ* (menetapkan). Masing-masing dari *al-muqaddar* (yang ditetapkan ukurannya) dan *ats-tsabit* (yang tetap), lebih umum dari sekedar tetap dengan dalil *qath'i* atau *dhanni*.

Keterangan terdahulu, bahwa meninggalkan bacaan Al-Fatihah di dalam shalat tidak membatalkan menurut Hanafiyyah dan membatalkan menurut Syafi'iyah, tidak mempengaruhi eksistensi penyebutan silang

pendapat bersifat retorika lafadz. Karena persoalan tersebut sudah masuk dalam ranah fihiyyah yang tidak dipersoalkan dalam penamaan fardhu dan wajib dalam pembahasan ini.³⁷

وَالْمَنْدُوبُ وَالْمُسْتَحَبُّ وَالْتَظُّوعُ
وَالسُّنَّةُ مُتَرَادِفَةٌ خِلَافًا لِبَعْضِ
أَصْحَابِنَا وَهُوَ لَفْظِيٌّ

Mandub, mustahabb, tathawwu' dan *sunnah* adalah lafadz-lafadz semakna, berbeda dengan sebagian sahabat kita. Dan perbedaan pendapat tersebut sebatas retorika lafadz.

ANTARA MANDUB, MUSTAHAB DAN TATHAWWU'

Menurut pendapat Ashah, kata *mandub, mustahab, tathawwu'* dan *sunnah* merupakan beberapa kata yang memiliki satu arti (sinonim), yaitu *kehithab* Allah yang menuntut sebuah pekerjaan dengan tuntutan yang tidak mengharuskan.

Menurut pendapat ulama lain, termasuk imam Qadhi Husain dan Baghawi, *mandub, mustahab, tathawwu'* dan *sunnah* merupakan beberapa kata yang memiliki arti berbeda-beda.

1. *Sunnah* adalah perbuatan yang selalu dilakukan Rasulullah SAW.
2. *Mustahab* adalah perbuatan yang dilakukan Rasulullah SAW namun tidak dilakukan secara rutin.
3. *Tathawwu'* adalah perbuatan yang bermula dari inisiatif manusia sesuai dengan yang dia kehendaki berbentuk beberapa kebiasaan.³⁸

Catatan; ada beberapa nama dari *sunnah*, dimana masing-masing memiliki pemaknaan yang berbeda dengan yang lain.

1. *Muraghab fih*, karena mendorong mukallaf melakukannya dengan janji pahala.
2. *Mustahab*, dimana artinya secara *urf*, bahwa perbuatan tersebut dicintai oleh Allah SWT.
3. *Naf*, yang artinya perbuatan tersebut ketaatan (*tha'at*) yang tidak wajib, dan bagi manusia bisa melaksanakannya tanpa ada keharusan.
4. *Tathawwu'*, artinya orang yang melakukannya tergolong orang yang patuh dan tunduk terhadap Allah SWT, padahal bukan tergolong pengabdian yang harus dilakukan.
5. *Sunnah*, yang memiliki arti *urf* sebagai ketaatan yang hukumnya tidak wajib.³⁹

³⁷ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 88-89

³⁸ *Ibid*, hal. 148

وَلَا يَجِبُ بِالشَّرْعِ خِلَافًا لِأَيِّ
خَيْفَةٍ وَوُجُوبُ إِتْمَامِ الْحَجِّ لِأَنَّ
نَفْلَهُ كَفَرَضِهِ نِيَّةً وَكَفَارَةً
وَعَيْرَهُمَا

Kesunnahan tidak menjadi wajib dengan sebab mulai dilakukan, berbeda dengan pendapat Imam Abu Hanifah. Sedang hukum wajib menyempurnakan haji (dengan sebab mulai dilakukannya haji sunnah), dikarenakan haji sunnah sama seperti haji wajib, dalam hal niat, *kaffarat*, dan selainnya.

HUKUM MENYEMPURNAKAN SUNNAH

Mengenai hukum sunnah, tersisa persoalan manakala sunnah sudah mulai dijalankan. Apakah saat dijalankan, sunnah boleh untuk dibatalkan?ataukah wajib disempurnakan?. Dalam hal ini silang pendapat ulama terpetakan menjadi dua kelompok.

1. Menurut pendapat Ashah, perbuatan sunnah manakala sudah mulai dijalankan tidak wajib untuk disempurnakan, dan apabila dibatalkan, maka tidak wajib meng-*qadha*-i-nya. Karena pada dasarnya sunnah boleh untuk ditinggalkan, dan membatalkan sunnah yang sedang dijalankan sama halnya dengan meninggalkannya.
2. Menurut Imam Abu Hanifah, wajib menyempurnakan ibadah sunnah yang sedang dijalankan, dan wajib meng-*qadha*-'i manakala dibatalkan, seperti membatalkan puasa dan shalat sunnah. Hal ini berdasarkan ayat:

وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ (محمد : ٣٣)

"Janganlah kalian membatalkan amal perbuatan kalian".

Argumentasi ini disangkal oleh pendapat pertama, bahwa seseorang yang sedang menjalankan puasa sunnah bebas memilih antara melanjutkan dan membatalkan, berdasarkan HR. Tirmidzi;

الصَّائِمُ الْمُتَطَوُّعُ أَمِيرُ نَفْسِهِ إِنْ شَاءَ صَامَ وَإِنْ شَاءَ أَفْطَرَ

"Orang yang berpuasa sunnah, dia berhak mengatur dirinya, apabila menghendaki, maka ia meneruskan puasanya dan apabila ia berkehendak lain maka ia boleh membatalkannya"

Hadits ini menjadi pentakhsish ayat Al-Qur'an di atas. Sehingga puasa sunnah tidak dilarang untuk dibatalkan. Dan shalat sunnah dalam hal ini diqiyaskan pada puasa.

Dari pemaparan pendapat pertama di atas, menyisakan persoalan ibadah haji sunnah yang wajib disempurnakan. Kewajiban ini

³⁹ Ar-Razi, *Al-Mahshul Fi 'Ilm Al-Ushul*, vol I hal. 129

berdasarkan alasan bahwa haji sunnah dan fardlu memiliki banyak kesamaan, baik dari sisi niat, kafarah dan lain-lain. Dari sisi niat, dimana niat dalam haji sunnah dan fardhu adalah sama, yaitu sengaja masuk ke dalam ibadah haji. Dan dari sisi kafarat, dimana kafarat diwajibkan dalam haji wajib maupun sunnah akibat bersetubuh yang merusak ibadah tersebut. Serta dari sisi bahwa pelaku haji wajib dan sunnah tidak bisa keluar (masih berstatus ihram) sebab rusaknya ibadah tersebut. Bahkan wajib melanjutkannya sampai selesai. Hukum umrah dalam hal ini sama dengan haji. Dan tidak ada ibadah sunnah selain haji dan umrah yang sunnahnya memiliki kesamaan dengan fardlunya.⁴⁰

وَالسَّبَبُ مَا يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ
لِلتَّعْلُقِ بِهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُعَرَّفٌ
لِلْحُكْمِ أَوْ غَيْرُهُ وَالشَّرْطُ يَأْتِي
وَالْمَانِعُ الْوَصْفُ الْوُجُودِيُّ الظَّاهِرُ
الْمُنْضَبِطُ الْمَعْرُفُ نَقِصُ
الْحُكْمِ كَالْأُبُوءَةِ فِي الْقِصَاصِ

Sabab adalah sesuatu yang mana hukum disandarkan padanya, karena hukum terkait dengannya, dari sisi bahwa sesuatu itu adalah penanda hukum, atau yang lain.

Dan, tentang *syarat* akan datang penjelasannya (pada pembahasan *mukhashshish*)

Māni' (penghalang) adalah sifat yang berupa perwujudan (bukan ketiadaan), jelas, terukur, dan sebagai penanda kebalikan hukum. Seperti hubungan kebabakan dalam *qishash*.

PEMBAHASAN *SABAB*

Sabab menurut arti bahasa adalah tali dan sesuatu yang menghantarkan pada perkara lain. Firman Allah SWT;

فَلْيَمْدُدْ سَبَبًا إِلَى السَّمَاءِ (الحج : ١٥)

"Maka bendaklah merentangkan tali ke langit"

Sedangkan definisi *sabab* menurut istilah ulama ushul adalah;

مَا يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ لِلتَّعْلُقِ بِهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُعَرَّفٌ لِلْحُكْمِ أَوْ غَيْرُهُ

"Sesuatu yang menjadi tempat sandaran hukum, karena hukum terkait dengannya, dari sisi bahwa sesuatu itu adalah penanda hukum, atau yang lain"

Definisi ini tergolong *rasm*, karena menggunakan *khasshah* 'aradhiyah atau perkara khusus yang berbentuk sifat. Ulama lain seperti Imam Al-Amidi mendefinisikan *sabab* dengan pola *bad*, yakni menggunakan *mafhum* (makna yang difahami);

⁴⁰ Jalal as-Suyuthi, *Syarah Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 27-28

وَصَفَّ ظَاهِرٌ مُنْضَبِطٌ مُعَرَّفٌ لِلْحُكْمِ

“Sebuah sifat yang jelas dan terukur dan menjadi penanda hukum”

Mengacu pada definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa apa yang disebut *sabab* dalam pembahasan kali ini adalah *'illat* dalam pembahasan qiyas yang akan datang. Contoh:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ

“Dirikan salat sesudah matahari tergelincir”

Dalil ini menegaskan bahwa tergelincirnya matahari menjadi *sabab* dari wajibnya shalat dhuhur.

Catatan ;

1. Dalam definisi *sabab*, kriteria *wujudi* (wujud) tidak ditambahkan pada sifat, karena '*sabab* terkadang berbentuk sifat '*adamiy* (ketiaadaan). Beda halnya dengan definisi '*mani*', karena dalam '*mani*' tidak ditemukan sifat '*adami*.
2. Sebagian ulama ushul menganggap *sabab* dan '*illat* adalah sama. Pendapat ini mengacu pada ketentuan bahwa antara '*illat* dan hukum tidak harus ada keserasian (*al-munasabah*), sebagaimana antara *sabab* dan hukum. Pendapat ini dinilai sebagai pendapat yang benar, seperti dalam keterangan pembahasan '*illat* mendatang. Pendapat kedua, antara *sabab* dan '*illat* tidak sama. Berpijak pada ketentuan bahwa antara '*illat* dan hukum harus ada keserasian. Sehingga menurut pendapat kedua ini *sabab* seperti tergelincirnya matahari dalam shalat dhuhur, *ruk'ah* dalam puasa, tidak bisa disebut dengan '*illat*. Karena akal manusia tidak mampu menemukan keserasian yang nampak antara *sabab* dan hukumnya.⁴¹

PEMBAHASAN SYARAT

Syarat secara bahasa dapat ditilik dari dua tinjauan yang masing-masing memiliki pemaknaan berbeda, yaitu;

1. Berbentuk *masdar* dengan huruf '*ra*' yang disukun dan memiliki bentuk jamak *syurutun*. Maka arti yang terkandung adalah menetapkan sesuatu dan menyanggupinya.
2. Dengan huruf '*ra*' yang berharakat dan bentuk jamak *asyrath*. Maka memiliki arti sebuah tanda. Sebagaimana firman Allah SWT;

⁴¹ DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami* hal. 93-95 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 94-97

فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا (محمد : ١٧)

"Karena sesungguhnya telah datang tanda-tandanya".

Sedangkan *syarat* secara istilah, memiliki pengertian sebagai berikut;

مَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهِ الْعَدَمُ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ وُجُودٌ وَلَا عَدَمٌ

Sesuatu yang ketiadaannya menetapkan tidak adanya hukum dan keberadaannya tidak menetapkan ada atau tiadanya hukum.

Contoh, wudhu sebagai *syarat* shalat. Tidak adanya wudhu menyebabkan tidak adanya shalat. Dan wujudnya wudhu tidak menetapkan ada dan tidak adanya shalat.

Keterangan lebih mendalam tentang syarat akan dipaparkan pada bab *mukhasshis* (pentakhsish) mendatang.⁴²

PEMBAHASAN MANI'

Mani' ada dua bentuk, *mani' al-hukm* (pencegah hukum) dan *mani' as-sabab* (pencegah *sabab*). Dan ketika diucapkan secara mutlak memiliki arti *mani' al-hukm* (pencegah hukum). Definisi pertama dari *mani' al-hukm* disampaikan oleh perarang;

الْوُصْفُ الْوُجُودِيُّ الظَّاهِرُ الْمُتَضَيِّطُ الْمَعْرُفُ تَقْيِصُ الْحُكْمِ

"Sifat yang berupa perwujudan (bukan ketiadaan), jelas, terukur, dan sebagai penanda kebalikan hukum"

Definisi lain dikutip oleh Syekh Wahbah Az-Zuhaili;

مَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ عَدَمُ الْحُكْمِ أَوْ بُطْلَانُ السَّبَبِ

"Sesuatu yang keberadaannya memastikan tidak adanya hukum atau batalnya sebab hukum"

Contoh, membunuh merupakan *mani'* seseorang mendapatkan warisan, sifat kebapakan menjadi *mani'* seseorang terkena hukum qishas.

Sedangkan *mani' as-sabab* atau *mani' al-'illat* penyebutannya selalu dibatasi dengan kata *sabab* atau *'illat*. Dan pembahasan selengkapnya ada dalam pembahasan *'illat* mendatang.⁴³

⁴² Ibid, hal. 104

⁴³ DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami* hal. 104 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 98

وَالصَّحَّةُ مُوَافَقَةُ ذِي الْوَجْهَيْنِ
الشَّرْعَ وَقِيلَ فِي الْعِبَادَةِ إِسْقَاطُ
الْقَضَاءِ
وَبِصَحَّةِ الْعَقْدِ تَرْتَبَ أَثَرُهُ
وَالْعِبَادَةُ إِجْرَاؤُهَا أَيْ كِفَايَتُهَا فِي
سُقُوطِ التَّعَبُّدِ وَقِيلَ إِسْقَاطُ
الْقَضَاءِ وَيَخْتَصُّ الْإِجْرَاءُ
بِالْمَطْلُوبِ وَقِيلَ بِالْوَاجِبِ

Sah adalah kesesuaian perbuatan bersisi ganda terhadap syara'. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) bahwa dalam ibadah, (sah ialah) pengguguran *qadla'*.

Dengan keabsahan akad, muncul pengaruhnya (yakni tujuan akad). Dan dengan sahnya ibadah, muncul *ijza'*-nya, yakni pemenuhan ibadah dalam menggugurkan tuntutan. Dikatakan (dalam sebuah pendapat), bahwa dengan keabsahan ibadah berarti terjadi pengguguran *qadla'*. Dan, *ijza'* terkhusus pada ibadah yang diperintahkan (wajib maupun sunnah). Dikatakan (dalam sebuah pendapat) bahwa *ijza'* terkhusus pada ibadah wajib.

PEMBAHASAN SAH

Sah atau dalam ucapan arabnya *shihbah* secara bahasa adalah sehat. Menurut istilah, pengertian sah versi ulama ushul adalah;

مُوَافَقَةُ الْفِعْلِ ذِي الْوَجْهَيْنِ وَقُوْعًا الشَّرْعَ

"Kesesuaian perbuatan bersisi ganda (dua wajah) dari aspek realisasinya terhadap syara'"

Sebagian ulama menggunakan redaksi berbeda, sebagaimana dikutip Syekh Wahbah Az-Zuhaili;

وَقُوْعُ الْفِعْلِ ذِي الْوَجْهَيْنِ مُوَافَقًا أَمْرَ الشَّرْعِ

"Terealisasinya perbuatan bersisi ganda sesuai dengan perintah syara'"

Dari definisi di atas, kita menemukan beberapa kesimpulan;

1. Maksud 'bersisi ganda' atau 'dua wajah' adalah sisi kesesuaian dengan syara' dan sisi bertentangan dengan syara'. Dalam arti, sebuah perbuatan yang sudah terealisasi sekali tempo sesuai dengan syara', karena memenuhi rukun dan syarat yang telah ditetapkan syara', dan pada tempo yang lain bertentangan dengan syara', karena tidak memenuhi rukun atau syarat.
2. Dari kata 'bersisi ganda', mengecualikan perbuatan yang hanya memiliki satu sisi, yaitu selalu sesuai dengan syara', seperti makrifat pada Allah SWT. Meskipun sesuai dengan syara', namun perbuatan tersebut tidak dapat dinilai dengan sah. Karena jika perbuatan tersebut terealisasi dan bertentangan dengan syara', maka tidak lagi disebut dengan makrifat, namun dinamakan *jahl* (bodoh).⁴⁴

⁴⁴ Ibid, dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 30

PENERAPAN SAH DALAM IBADAH

Definisi sah di atas ketika diaplikasikan dalam ibadah menimbulkan silang pendapat.

1. Sah dalam ibadah adalah kesesuaian ibadah yang telah terealisasi dengan syara', meskipun belum menggugurkan kewajiban melakukan *qadha'*. Pendapat ini disampaikan kelompok *mutakallimin* (para pakar teologi).
2. Sah dalam ibadah adalah kesesuaian ibadah yang telah terealisasi dengan syara', sekaligus menggugurkan kewajiban melakukan *qadha'*. Pendapat ini disampaikan kelompok ahli fiqh.

Contoh kasus, shalat seseorang yang menyangka dirinya dalam keadaan suci, kemudian terbukti dia telah berhadats. Menurut pendapat pertama, shalatnya sah, meskipun dia tetap berkewajiban *qadha'*. Dan menurut pendapat kedua, shalatnya tidak sah, karena shalat yang dia kerjakan belum menggugurkan *qadha'*.

Menurut Imam Al-Qarafi, khilaf tersebut hanya retorika lafadz, karena dua kelompok tersebut sepakat mengenai tidak adanya *qadha'* bagi seseorang yang tidak terbukti bahwa dirinya shalat dalam keadaan hadats. Dan menetapkan wajib *qadha'* apabila terbukti bahwa dirinya shalat dalam keadaan hadats. Namun pendapat ini ditolak oleh Imam Az-Zarkasyi, beliau mengatakan bahwa silang pendapat tersebut sudah sampai pada tataran substansial (*maknawi*). Karena kelompok *mutakallimin* tidak mewajibkan *qadha'*, sekaligus menyatakan tegas shalatnya sah.⁴⁵

PENERAPAN SAH DALAM MUAMALAH

Berikutnya, definisi sah ketika diaplikasikan dalam muamalah memiliki pengertian berlanjutnya tujuan akad. Contoh, ketika jual beli dinyatakan sah, maka pihak pembeli berhak memanfaatkan barang yang dibelinya. Sah dan berlanjutnya tujuan akad (*tarattub atsar al-'aqdi*) tidak sama. Karena sah merupakan penentu munculnya *tarattub atsar al-'aqdi*. Dalam arti, ketika akad dinyatakan sah, maka *tarattub atsar al-'aqdi* akan muncul dari keabsahan tersebut, bukan berarti secara langsung memunculkan *tarattub atsar al-'aqdi*. Sehingga kasus jual beli di tengah masa *khiyar*, meskipun dihukumi sah, akan tetapi *tarattub atsar al-'aqdi* belum bisa diralisasikan, karena menunggu habisnya masa *khiyar*.⁴⁶

⁴⁵ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 100 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 30

⁴⁶ *Ibid*, hal. 101

MAKSUD DAN PENGERTIAN *IJZA'*

Ijza' secara bahasa artinya mencukupi. Sedangkan pengertian *ijza'* dalam terkait dengan sahnya ibadah, ulama ushul berselisih pendapat.

1. *Ijza'* adalah mencukupi dalam menggugurkan sebuah tuntutan⁴⁷, meskipun belum menggugurkan kewajiban *qadha'*. Pengertian ini berpijak pada pendapat *rajih* tentang hukum sah dalam ibadah. Sehingga *ijza'* menurut versi ini muncul dari hukum sah, dan bukan sebagai sinonim dari sah. Contoh, seseorang yang shalat karena menyangka dirinya suci dari hadats. Kemudian terbukti ternyata persangkaannya salah. Maka menurut ini, shalatnya dihukumi sah, dan konsekuensinya ditetapkan *ijza'*, karena telah gugur tuntutan, meskipun dia masih berkewajiban *qadha'*.
2. *Ijza'* adalah menggugurkan *qadha'*. Pengertian ini berpijak pada pendapat *marjuh* tentang hukum sah dalam ibadah. Sehingga *ijza'* menurut versi ini sinonim dari sah. Contoh, dalam masalah shalat dengan menyangka dirinya suci dari hadats sebagaimana di atas. Menurut versi ini shalatnya dihukumi tidak sah sekaligus belum dianggap *ijza'*.⁴⁸

Kemudian terjadi silang pendapat mengenai obyek ibadah yang dapat disifati dengan *ijza'*.

1. *Ijza'* terkhusus pada ibadah secara mutlak, baik wajib atau sunnah. Tidak dapat diterapkan dalam selain keduanya, seperti akad dan lain-lain.
2. *Ijza'* hanya terkhusus pada ibadah wajib saja.

Faktor pemicu silang pendapat di atas adalah HR. Ibn Majah;

أَرْبَعٌ لَا تُجْزَى فِي الْأَضَاحِ

"Empat perkara yang tidak mencukupi digunakan berkorban"

Kata *ijza'* terpakai dalam ibadah kurban, dimana menurut kalangan Syafi'yyah hukumnya sunnah, sehingga istilah *ijza'* digunakan untuk ibadah wajib dan sunnah. Dan menurut kalangan Hanafiyah, kurban hukumnya wajib, sehingga istilah *ijza'* digunakan untuk ibadah wajib saja. Meskipun demikian, ada beberapa contoh dimana dua kubu di

⁴⁷ Maksudnya, khithab yang awalnya berhubungan dengan perbuatan mukallaf dengan cara tertentu, apabila dikerjakan sesuai dengan cara dan ketentuan tersebut, maka terputuslah ikatan khithab tersebut dari dirinya. Az-Zarkasyi, *Al-Bahr Al-Muhith*, vol I hal. 255

⁴⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 103

atas sepakat menggunakan *ijza'* dalam ibadah wajib. Di antaranya HR. Daruquthni;

لَا تُجْزَى صَلَاةٌ لَا يَقْرَأُ الرَّجُلُ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ

"Tidak cukup shalatnya seorang laki-laki yang tidak membaca ummul Al-Qur'an"⁴⁹

وَيُقَابِلُهَا الْبُطْلَانُ وَهُوَ الْفَسَادُ Berkebalikan dengan sah, yakni batal. Batal adalah *fasād*, berbeda dengan pendapat Imam Abu Hanifah.
خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ

DEFINISI BATAL DAN FASAD

Sebagai kebalikan dari sah adalah batal dan fasad. Mengenai definisi dan pemilahannya, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut Syafi'iyah batal dan fasad merupakan sinonim dengan definisi, ketidaksesuaian sebuah perbuatan yang bersisi ganda (memiliki dua wajah) terhadap syariat. Contoh, dalam jual beli, syara' menetapkan ketentuan syarat dan rukun. Manakala jual beli melanggar ketentuan ini, maka jual beli tersebut disebut batal dan fasad.
2. Menurut Imam Abu Hanifah, batal dan fasad berbeda. Beliau membedakan antara keduanya, bahwa hukum yang larangan di dalamnya mengarah pada asalnya (syarat atau rukun), maka dinamakan batal. Seperti melakukan shalat tanpa memenuhi sebagian rukun atau syaratnya. Atau mengarah pada sifatnya ibadah, maka dinamakan fasad, seperti puasa pada hari raya kurban, karena berpaling dari suguhan Allah bagi manusia berupa daging kurban yang telah di syariatkan di hari itu. Dan puasanya dinyatakan sah. Contoh lain, bernadzar puasa di hari kurban, ketika dia berpuasa di hari itu, maka puasanya dihukumi sah, akan tetapi dia berdosa dari sisi pelaksanaannya, bukan nadzarnya. Solusi agar terhindar dari maksiat (dosa) dan memenuhi nadzarnya adalah dengan membatalkan puasanya dan meng-*qadha'*-nya di lain waktu.

Perbedaan antara Syafi'iyah dengan Hanafiyah hanyalah retorika lafadz. Karena secara kesimpulan, tidak sesuainya sebuah perbuatan bersisi ganda (memiliki dua wajah) terhadap syara', dengan larangan yang mengarah pada *asal* (syarat dan rukun), selain dinamakan batal, apakah juga bisa dinamakan fasad? Atau adanya larangan mengarah pada sifatnya, selain dinamakan fasad, apa juga dapat disebut batal?. Menurut

⁴⁹ *Ibid*, hal. 103-104

Imam Abi Hanifah tidak bisa, menurut kita (Syafi'iyah) bisa.⁵⁰

وَالْأَدَاءُ فِعْلٌ بَعْضٌ وَقِيلَ كُلُّ مَا
دَخَلَ وَقْتُهُ قَبْلَ خُرُوجِهِ وَالْمُؤَدَّى
مَا فُعِلَ وَالْوَقْتُ الزَّمَانُ الْمُقَدَّرُ لَهُ
شَرْعًا مُطْلَقًا
وَالْقَضَاءُ فِعْلٌ كُلُّ وَقِيلَ بَعْضٌ مَا
خَرَجَ وَقْتُ أَدَائِهِ اسْتِدْرَاكًا
لِمَا سَبَقَ لَهُ مُقْتَضَى لِلْفِعْلِ مُطْلَقًا
وَالْمُقَضَّى الْمَفْعُولُ

Ada' ialah melakukan sebagian – dikatakan (dalam sebuah pendapat) keseluruhan – dari ibadah yang telah masuk waktunya sebelum keluar waktunya. Sedangkan *al-muadda'* ialah ibadah yang dilakukan tersebut. Sedangkan waktu (dari ibadah yang dilakukan secara *ada'*) adalah masa yang ditentukan syara' bagi pelaksanaan ibadah *ada'* tersebut secara mutlak. *Qadla'* ialah melakukan keseluruhan – dikatakan (dalam sebuah pendapat), sebagian – dari ibadah yang telah keluar waktu *ada'*-nya, sebagai penyusulan terhadap sesuatu yang didahului adanya dalil yang menuntut agar dilakukan, secara mutlak. Dan *al-maqdliyy* adalah perbuatan yang dilakukan tersebut.

DEFINISI ADA'

Mengenai persoalan *ada'*, pakar hukum berbeda pendapat dalam mendefinisikannya.

1. Pendapat pertama, *ada'* adalah melakukan ibadah atau satu rakaat shalat pada waktunya. Kata 'ibadah' dalam definisi ini mencakup haji, shalat, puasa dan lain-lain, baik wajib maupun sunnah. Sedangkan maksud 'sebagian' dalam hal ini disyaratkan minimal satu rakaat. Berdasar HR. Bukari-Muslim;

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ

"Barang siapa menemukan satu rakaat dari shalat, maka ia menemukan shalat"

Contoh, melakukan satu rakaat shalat dhuhur pada waktunya, maka shalatnya dihukumi *ada'*, meskipun tiga rakaat sisanya berada di luar waktu.

2. Pendapat kedua, *ada'* adalah melakukan seluruh ibadah pada waktunya (masa yang ditentukan oleh syara'). Sehingga apabila yang dikerjakan pada waktunya hanya satu rakaat, maka tidak dihukumi *ada'*.

Dalam hal ini, yang dimaksud *al-muadda* (perkara yang dikerjakan secara *ada'*) adalah ibadah yang telah dikerjakan pada waktunya menurut

⁵⁰ Ibid, hal. 106-107

pendapat pertama dan kedua di atas, atau pada waktunya dan waktu setelahnya menurut pendapat pertama.

Berikutnya yang dimaksud 'waktu' adalah masa yang ditentukan syara' bagi pelaksanaan ibadah tersebut secara mutlak, baik *muwassa'* (diperlonggar) seperti waktu shalat lima waktu, sunnah rawatibnya, shalat dhuha, dan ied, atau *mudhayaq* (dipersempit) seperti waktu puasa Ramadhan dan hari-hari bulan terang (*ayyam al-bidl*). Sedangkan ibadah yang tidak dibatasi waktu, seperti shalat sunnah mutlak dan nadzar mutlak, termasuk yang harus disegerakan seperti iman, maka tidak bisa disifati dengan *qadha'* dan *ada'*, meskipun pelaksanaannya jelas membutuhkan waktu.

DEFINISI QADLA'

Perbedaan pendapat tentang definisi *ada'*, berdampak pada definisi *qadha'*, sebagai mana keterangan dibawah ini.

1. Pendapat pertama, *qadha'* adalah mengerjakan ibadah atau mengerjakan mayoritas rakaat shalat (sisanya kurang dari satu rakaat) di luar waktu yang telah ditentukan syara', dengan tujuan mengganti sesuatu yang sebelumnya dituntut untuk dikerjakan secara mutlak. Baik tuntutan tersebut kepada orang yang mengganti, seperti meng-*qadha'* shalat yang ditinggalkan tanpa *udzur*, atau kepada orang lain, seperti *qadha'* shalat dari orang yang tidur dan *qadha'* puasa dari wanita yang haid. Karena tuntutan shalat dan puasa yang ada sebelumnya diperuntukkan bagi selain orang yang tidur dan wanita haid, bukan mereka berdua. Catatan 'dengan tujuan mengganti', mengecualikan pengulangan shalat di luar waktu, setelah sebelumnya dikerjakan secara *ada'*.
2. Pendapat kedua, *qadha'* adalah mengerjakan ibadah atau sebagian ibadah, meskipun kurang dari satu rakaat di luar waktu yang telah ditentukan.

Dalam hal ini, yang dimaksud *al-maqdhiy* (perkara yang dikerjakan secara *qadha'*) adalah ibadah yang telah dikerjakan setelah waktu keluar menurut pendapat pertama dan kedua di atas, atau sebelum keluar waktu dan setelah keluar waktu menurut pendapat kedua.

Perbedaan dua pendapat di atas dapat digambarkan dalam contoh kasus berikut ini; seseorang yang mengerjakan shalat mahgrib, setelah selesai satu rakaat ternyata waktunya habis, maka shalatnya tidak

dinamakan *qadla'* menurut pendapat pertama, dan dihukumi *qadha'*, jika mengikuti pendapat kedua⁵¹.

وَالْإِعَادَةُ فِعْلُهُ فِي وَقْتِ الْأَدَاءِ
قِيلَ لِخَلَلٍ وَقِيلَ لِعُذْرٍ فَالصَّلَاةُ
الْمُكَرَّرَةُ مُعَادَةٌ

I'adah ialah pelaksanaan ibadah (yang kedua kali) dalam waktu '*ada'*'. Dikatakan (dalam sebuah pendapat), karena adanya cacat (pada pelaksanaan pertama). Dikatakan (dalam pendapat lain), karena adanya *udzur*. Maka shalat yang diulang namanya shalat *i'adah*.

DEFINISI *I'ADAH*

Dalam mendefinisikan *i'adah* ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat pertama, *i'adah* adalah mengulangi ibadah untuk kedua kalinya di dalam waktu *ada'*-nya, karena faktor adanya cacat dalam pelaksanaannya yang pertama, yakni berupa tidak terpenuhinya syarat atau rukun. Contoh, shalat dengan membawa najis, atau tanpa membaca fatihah karena lupa. Pendapat ini adalah qaul masyhur yang dipilih Imam Ar-Razi dan diunggulkan Imam Ibnu Al-Hajib.
2. Pendapat kedua, *i'adah* adalah mengulangi ibadah untuk kedua kalinya di dalam waktu *ada'*-nya, karena faktor adanya *udzur* dalam pelaksanaannya yang pertama, baik berupa cacat ataupun menginginkan fadhilah (keutamaan) yang tidak ada dalam pelaksanaan pertama. Contoh, mengulangi shalat dengan berjamaah setelah sebelumnya dikerjakan sendirian tanpa ada cacat. Shalat semacam ini disebut shalat *al-mu'adah* (yang dikerjakan secara *i'adah*) menurut pendapat kedua, karena didapatkannya fadhilah jamaah, dan tidak disebut *al-mu'adah* menurut pendapat pertama, karena tidak ada cacat pada pelaksanaan pertama.

Catatan; pengarang menggunakan redaksi قِيلَ karena memandang penggunaan *i'adah* menurut ahli fiqh yang lebih sesuai dengan pendapat kedua. Namun beliau tidak mengunggulkan pendapat kedua ini karena ragu-ragu tentang memuatnya definisi versi pendapat kedua atas salah satu kasus yang mereka namakan sebagai *i'adah*. Yaitu mengulangi shalat dengan berjamaah, setelah sebelumnya juga dilakukan dengan berjamaah, dimana hal ini sunnah menurut pendapat shahih, baik kedua jamaah tersebut sederajat atau jamaah

⁵¹ *Ibid*, hal. 110-115

kedua lebih utama karena faktor imamnya lebih alim atau wira'i, atau faktor jamaahnya lebih banyak, atau tempatnya lebih mulia.⁵²

وَالْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ إِنْ تَغَيَّرَ إِلَى
سَهُولَةٍ لِعُذْرٍ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ
لِلْحُكْمِ الْأَصْلِيِّ قَرُخَصَةً كَأَكْلِ
الْمَيْتَةِ وَالْقَصْرِ وَالسَّلَامِ وَفُطْرِ
مُسَافِرٍ لَا يُجْهِدُهُ الصَّوْمُ وَاجِبًا
وَمَنْدُوبًا وَمُبَاحًا وَخِلَافَ الْأَوَّلَى
وَالْأَخِيرَةِ

Hukum *syar'i*, jika berubah menjadi ringan karena adanya *udzur*, besertaan masih adanya sebab bagi hukum asal, maka dinamakan *rukhsah*, seperti memakan bangkai (bagi orang dalam keadaan darurat), shalat *qashar*, akad *salam*, dan boleh tidak berpuasa bagi *musafir* yang puasanya tidak memberatkan dirinya; Baik (*rukhsah* yang hukumnya) wajib, sunnah, mubah dan *khilaful aula*. Jika tidak demikian, maka dinamakan '*azimah*.

DEFINISI *RUKHSYAH*

Rukhsyah adalah hukum syara' yang dari sisi keterkaitannya dengan *mukallaf* mengalami perubahan dari sulit menjadi ringan, karena adanya *udzur* (alasan) disertai masih tetapnya *sabab* dari hukum asal. Contoh:

1. Memakan bangkai
2. Meng-*qashar* shalat di perjalanan 3 *marhalah*.
3. Melakukan akad *salam*
4. Tidak berpuasa bagi *musafir* yang tidak kelelahan

Tabel contoh *rukhsyah* dan macam *rukhsyah*.

No.	Contoh	Hukum Asal	<i>Sabab</i> dari hukum asal	Hukum baru	Udzur
1	Memakan bangkai	Haram	Menjijikkan	Wajib	Kadaan darurat
2	<i>Qashar</i> shalat dalam perjalanan 3 <i>marhalah</i>		Masuknya waktu shalat	Sunnah	Kepayahan dalam bepergian
3	Akad <i>salam</i>		<i>Gharar</i> (spekulasi)	Mubah	Butuh uang tunai sebagai harga sebelum mendapatkan barang

⁵² *Ibid*, hal. 117-118

4	Tidak berpuasa bagi <i>musafir</i> yang tidak kelelahan		Masuknya waktu puasa	Khilaful Aula	Kepayahan dalam bepergian
5	Meninggalkan shalat jama'ah	Makruh	Menyendiri dalam sesuatu yang dituntut berkumpul demi syiar	Mubah	Sakit

DEFINISI 'AZIMAH

Azimah adalah hukum syara' yang tidak memenuhi kriteria *rukhsah*, meliputi;

1. Hukum yang sama sekali tidak mengalami perubahan. Seperti, wajibnya shalat lima waktu.
2. Perubahan hukum menjadi lebih berat. Seperti, haramnya berburu bagi seseorang yang berihram, dimana hukum sebelum ihram adalah diperbolehkan.
3. Perubahan hukum menjadi ringan tanpa disertai *udzur*. Seperti, bolehnya tidak berwudhu, manakala menghendaki shalat yang kedua atau ketiga kalinya, bagi mereka yang belum berhadast. Dimana hukum asalnya adalah haram. Maksud 'boleh' dalam contoh ini adalah *khilaful aula*.
4. Perubahan hukum menjadi ringan karena adanya *udzur*, namun tanpa disertai *sabab* dari hukum asal. Seperti, diperbolehkannya melarikan diri dari medan peperangan bagi satu orang saat menghadapi sepuluh orang kafir. *Udzur* dalam hukum ini adalah beratnya bertahan saat kaum muslimin dalam jumlah besar⁵³. Sebelumnya melarikan diri semacam itu diharamkan. Hukum asal haramnya melarikan diri pada mulanya didasari *sabab* sedikitnya kaum muslimin, akan tetapi pada saat hukum melarikan diri berubah menjadi boleh, *sabab* tersebut sudah tidak ada, karena saat itu kaum muslimin berjumlah besar.

Catatan; dua ta'rif *rukhsah* dan '*azimah* menyisakan kemusykilan manakala diaplikasikan dalam hukum wajibnya meninggalkan shalat

⁵³ Maksud berat bertahan saat kaum muslimin dalam jumlah besar adalah tidak ada ketenangan dan kerelaan hati menanggung beban. Dimana hal ini biasanya terjadi saat kaum muslimin berjumlah besar, karena justru mengendurkan semangat dan beban semakin berat. Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 123

dan puasa bagi wanita yang mengalami haid. Hukum ini adalah 'azimah, namun juga masuk dalam definisi *rukhsbah*. Persoalan ini dijawab, bahwa hukum tersebut tidak masuk definisi *rukhsbah*, karena haid yang menjadi *udzur* meninggalkan shalat dan puasa, sekaligus berstatus *mani'* (pencegah) untuk melaksanakan keduanya. Dari status *mani'* inilah kemudian muncul hukum wajib meninggalkan shalat dan puasa⁵⁴.

وَالدَّلِيلُ مَا يُمَكِّنُ التَّوَصُّلَ
بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى مَطْلُوبٍ
خَبَرِيٍّ وَاخْتَلَفَ أَيْمَنَّا هَلْ الْعِلْمُ
عَقِيْبُهُ مُكْتَسَبٌ

Dalil ialah sesuatu yang dapat mengantarkan pada kesimpulan yang dicari, dengan proses penalaran yang benar. Para imam kita berbeda pendapat, apakah pengetahuan yang didapat melalui proses nalar tersebut tergolong *muktasab* (pengetahuan diupayakan)?

DEFINISI DALIL

Dalil secara lughat adalah sesuatu yang menunjukkan pada perkara lain. Secara istilah dalil adalah sesuatu yang ketika dianalisa dengan benar (*shabih an-nadhar*) memungkinkan sampai pada kesimpulan berbentuk *khabar*. Dengan penjelasan sebagai berikut;

1. Maksud *shabih an-nadhar* adalah analisa yang dilakukan dengan cara yang berpotensi memahami hati pada kesimpulan (*al-mathlub*). Disebut juga dengan *wajh ad-dalalah* (aspek penunjukkan dalil).
2. Maksud 'sampai' adalah menghasilkan keyakinan atau dugaan (*dhan*).
3. *Nadhar* dalam pembahasan ini adalah berpikir secara umum tanpa batasan bisa sampai pada keyakinan atau dugaan.
4. Berpikir (*al-fikr*) adalah gerak hati menganalisa beberapa perkara yang bersifat rasional (*al-ma'qulat*), bukan yang terlihat panca indra (*al-mahsusat*).
5. Definisi di atas mencakup dalil *qath'i*, seperti alam semesta sebagai dalil wujudnya Pencipta, dan *dhanni*, seperti api sebagai dalil adanya api, dan أَفِيْمُوا الصَّلَاةَ sebagai dalil wajibnya shalat⁵⁵.

⁵⁴ *Ibid*, hal 123

⁵⁵ *Ibid*, hal 123

HASIL PENGETAHUAN DARI ANALISA DALIL

Selanjutnya ulama mempersoalkan mengenai kesimpulan pengetahuan (*al-'ilm*) yang didapatkan melalui proses analisa dengan benar (*shahih an-nadhar*), apakah disebut *muktasab* ataukah tidak?

1. Pendapat pertama, disebut *muktasab* (diusahakan), karena kesimpulan pengetahuan tersebut dihasilkan melalui usaha analisa. Pendapat ini disampaikan jumhur.
2. Pendapat kedua, bukan *muktasab*, karena kesimpulan pengetahuan tersebut dihasilkan secara otomatis, tanpa mampu ditolak dan tidak bisa terlepas. Namun selisih pendapat dengan versi pertama di atas hanya bersifat retorika lafadz.

Ulama juga berselisih pendapat mengenai pola hubungan yang terjadi antara analisa dengan benar (*shahih an-nadhar*) dan pengetahuan yang dihasilkan.

1. Pendapat pertama, dihasilkan secara '*adat*', artinya sunatullah memberlakukan biasanya menciptakan pengetahuan setelah ada analisa, meskipun secara akal pengetahuan tersebut mungkin saja tidak dihasilkan. Karena Allah SWT bisa jadi tidak menciptakan pengetahuan setelah ada analisa, tidak sebagaimana '*adat*' biasanya. Sebagaimana tidak terbakarnya benda saat tersentuh api, padahal '*adat*' biasanya terbakar. Salah satu pendukung pendapat ini adalah Imam Al-Asy'ari.
2. Pendapat kedua, dihasilkan secara kelaziman akal, dimana statusnya tidak mungkin terlepas. Sebagaimana adanya materi menunjukkan adanya sifat dari materi tersebut. Disampaikan Imam Ar-Razi dan mayoritas ulama Asy'ariyah.
3. Pendapat ketiga, analisa melahirkan pengetahuan, seperti lahirnya gerakan kunci dari gerakan tangan. Disampaikan oleh Mu'tazilah.

Catatan; menurut pengarang, status *dhan* (dugaan) sama dengan *al-'ilm* (pengetahuan) dalam silang pendapat yang terjadi terkait penamaan *muktasab* dan tidak, namun tidak dalam silang pendapat mengenai pola '*adat*' atau kelaziman akal. Dan menurut Imam Zakariya Al-Anshari, seluruh silang pendapat dalam *al-'ilm* berlaku pada *dhan*⁵⁶.

⁵⁶ *Ibid*, hal 129-131, Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 172-173 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 48

وَالْحَدُّ الْجَامِعُ الْمَانِعُ الْمُصَرِّدُ الْمُنْعَكِسُ	<i>Had</i> (definisi) ialah <i>al-jâmi'</i> (universal) sekaligus <i>al-mâni'</i> (protektif); (juga disebut) <i>al-muththarid</i> (setiap terdapat <i>bad</i> , pasti dijumpai <i>mahdûd</i>) sekaligus <i>al-mun'akis</i> (setiap terdapat <i>mahdûd</i> , pasti dijumpai <i>bad</i>).
وَالْكَلَامُ فِي الْأَزَلِ قِيلَ لَا يُسَمَّى خَطَابًا وَقِيلَ لَا يَتَنَوَّعُ	Kalam <i>nafsi</i> di saat <i>azali</i> , menurut sebuah pendapat tidak dinamakan <i>khitbab</i> (secara hakikat). Dikatakan pendapat lain bahwa kalam <i>nafsi</i> di saat <i>azali</i> tidak beragam bentuk.

DEFINISI *HAD*

Had secara etimologi artinya mencegah. Dan menurut istilah ushul fiqh adalah sesuatu yang dapat membedakan suatu perkara dengan perkara lain. Hal ini semakna dengan *mu'arrif* (definisi) menurut ulama mantiq. Membedakan suatu perkara dengan perkara lain hanya bisa dihasilkan dengan batasan dimana semua satuan individu *mahdud* (perkara yang didefinisikan) terakomodir tanpa terkecuali, dan individu lain di luar cakupan individu-individu *mahdud* terhalang masuk dalam *bad*.

Definisi semakna disampaikan pengarang, sebagaimana Imam Qadhi Abu Bakar Al-Baqilani, bahwa *bad* adalah *al-jâmi'* dan *al-mâni'*. Atau redaksi lain, *bad* adalah *al-muththarid* dan *al-mun'akis*. Dengan penjelasan sebagai berikut;

1. Maksud *al-jami'* (universal) adalah mampu mengakomodir satuan individu-individu yang masuk dalam cakupan *bad*.
2. Maksud *al-mani'* (protektif) adalah mampu menolak masuknya individu lain di luar cakupan individu-individu *mahdud*.
3. Maksud *al-muththarid* yaitu setiap kali *bad* (definisi) ditemukan, maka *mahdud* (perkara yang didefinisikan) juga ditemukan. Sehingga individu lain di luar cakupan individu-individu *mahdud* terhalang masuk dalam *bad*, atau dalam bahasa lain *al-mani'*.
4. Maksud *al-mun'akis* yaitu setiap kali *mahdud* (perkara yang didefinisikan) ditemukan, maka *bad* (definisi) juga ditemukan. Sehingga semua satuan individu *mahdud* (perkara yang didefinisikan) terakomodir tanpa terkecuali, atau dalam bahasa lain *al-jami'*.

Contoh, manusia adalah spesies hewan yang mampu berpikir. Definisi ini sudah memenuhi syarat *jami'-mani'* dan *muththarid-mun'akis*. Lain halnya ketika definisinya demikian, manusia adalah spesies hewan yang mampu menulis. Maka definisi semacam ini belum dikatakan

jami'- mani', karena definisi tersebut tidak mengakomodir Zaid yang tidak bisa menulis, padahal Zaid juga manusia⁵⁷.

PENAMAAN KHITHAB ATAS KALAM NAFSI

Kontroversi terjadi mengenai penamaan *khithab* atas kalam *nafsi* di jaman *azali*.

1. Menurut pendapat Ashah, bahwa kalam *nafsi* di jaman *azali* dapat disebut *khithab* secara hakikat. Karena memposisikan perkara *ma'dum* (belum wujud) yang nantinya akan wujud, sebagai perkara yang *maujud*.
2. Menurut pendapat kedua, kalam *nafsi* di jaman *azali* tidak bisa disebut *khithab* secara hakikat. Karena tidak adanya orang yang di-*khithab*-i pada saat itu. Padahal kalam *nafsi* disebut hakikat pada perkara yang terus berlangsung, manakala terwujud orang yang memahaminya, serta diperdengarkan kepadanya dengan perantara lafadz, seperti Al-Qur'an, atau selain lafadz, seperti *khariq al-'adah* (tidak sesuai kebiasaan sunatullah) yang terjadi pada nabi Musa AS, seperti pendapat pilihan Imam Al-Ghazali. Versi lain, nabi Musa AS mendengar lafadz dari segala arah secara *khariq al-'adah*.⁵⁸

MACAM-MACAM BENTUK KALAM NAFSI

Selanjutnya silang pendapat terjadi menyikapi keanekaragaman kalam *nafsi* di jaman *azali*, berbentuk *amr*, *nahi*, *khabar*, dan lain-lain.

1. Pendapat pertama, kalam *nafsi* di jaman *azali* tidak berbentuk macam-macam. Karena tidak ada orang yang terikat dengan macam-macam kalam tersebut di saat itu. Dan menjadi bermacam-macam dalam pada perkara yang terus berlangsung, manakala wujudnya orang yang terikat dengan kalam tersebut. Sehingga macam-macam kalam tersebut bersifat *hadits*, meskipun kalam *nafsi* yang dipersekutukan antar macam tersebut bersifat *qidam* (dahulu). Pendapat ini disampaikan Imam Abdullah bin Said bin Kullab, salah satu ulama ahli sunnah.
2. Pendapat Ashah, kalam *nafsi* di jaman *azali* sudah berbentuk macam-macam. Karena memposisikan perkara *ma'dum* (belum wujud) yang nantinya akan wujud, sebagai perkara yang *maujud*. Dan argumentasi bahwa macam-macam kalam tersebut bersifat *hadits*, meskipun kalam

⁵⁷ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 133-135

⁵⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 138 Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 40

nafsi yang dipersekutukan antar macam tersebut bersifat *qidam* (dahulu), akan mengakibatkan hal yang mustahil, yaitu keberadaan *jinis* (kalam *nafsi*) tanpa disertai beberapa *nan'* (macam-macam kalam *nafsi*)⁵⁹.

وَالْتَّظَرُ الْفِكْرُ الْمُوَدِّي إِلَى عِلْمٍ
أَوْ ظَنٍّ وَالْإِدْرَاكُ تَصَوُّرٌ وَبَحْثٌ
تَصْدِيقٌ وَجَازِمُهُ الَّذِي لَا يَقْبَلُ
التَّغْيِيرَ عِلْمٌ وَالْقَابِلُ اعْتِقَادٌ
صَحِيحٌ إِنْ طَابَقَ فَاسِدٌ إِنْ لَمْ
يُطَابِقْ وَغَيْرُ الْجَازِمِ ظَنٌّ وَوَهْمٌ
وَشَكٌّ لِأَنَّهُ إِمَّا رَاجِعٌ أَوْ مَرْجُوحٌ
أَوْ مُسَاوٍ

Nadhar adalah berpikir yang menyampaikan pada *ilmu* (keyakinan) atau *dhann* (dugaan). *Idrâk* (menemukan/mengenal sesuatu) tanpa penyandaran hukum disebut *tashawwur* (identifikasi), sedangkan *idrâk* dengan penyandaran hukum disebut *tashdîq* (penganggapan). *Tashdîq* yang mantap yang tidak dapat berubah dinamakan *ilmu* (keyakinan); sedangkan yang dapat berubah dinamakan *i'tiqad* (pendirian), *i'tiqad shabih* (pendirian yang benar) jika sesuai kenyataan, dan *i'tiqad fâsid* (pendirian yang salah) jika tidak sesuai kenyataan. Sedangkan *tashdîq* yang tidak mantap meliputi *dhann* (dugaan), *wahm* (khayalan) dan *syakke* (kebimbangan), karena penganggapan tersebut adakalanya kemungkinan besar benar, atau kemungkinan kecil, atau sama.

DEFINISI NADHAR

Nadhar secara bahasa memiliki beberapa arti, di antaranya *i'tibar* dan melihat⁶⁰. Sedangkan dalam istilah ushul ialah berfikir (menggerakkan hati menuju hal-hal yang dapat dicerna oleh akal)⁶¹ yang pada akhirnya membuahkan hasil berupa ilmu atau keyakinan atau persangkaan (*dhan*).

DEFINISI IDRÂK

Idrak ialah pencapaian akal pada suatu makna yang sempurna. Dalam arti, menggambarkan hakikat sesuatu secara sempurna. Dan sebelum mencapai makna yang sempurna, maka dinamakan *syu'ur* (perasaan). Contoh, penggambaran diri Zaid secara sempurna.

⁵⁹ *Ibid*, hal. 138-139, Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 40, dan As-Syirbini, Taqir As-Syirbini, hal. 139

⁶⁰ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thoriqah Al-Hushul, hal. 52

⁶¹ Berbeda dengan menggerakkan hati pada hal-hal yang tertangkap panca indra, maka dinamakan dengan khayalan. Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 142

Tashowwur adalah pencapaian akal pada suatu makna yang sempurna tanpa disertai hukum. Contoh, menemukan suatu gambaran terhadap diri Zaid secara sempurna. Sedangkan *tashdiq* adalah pencapaian akal pada suatu makna yang sempurna disertai penyadaran hukum. Contoh, حَدِّثُ الْعَالَمُ pada contoh ini terdapat penyadaran hukum حَدِّثُ الْعَالَمُ.⁶²

DEFINISI ILMU DAN I'TIQAD

Kemudian *tashdiq* atau penghukuman yang mantap (*jazim*) terpilah menjadi dua bagian.

1. *Ilmu* (keyakinan), adalah *tashdiq* yang mantap dan tidak dapat berubah. Hal ini dikarenakan adanya *sabab* yang mendukung berupa panca indra, akal atau 'adat, sehingga sesuai dengan kenyataannya. Seperti hukum bahwa Zaid bergerak, yang datang dari orang yang menyaksikannya bergerak, atau hukum bahwa alam semesta bersifat *hadits*.
2. *I'tiqad* (pendirian), adalah *tashdiq* yang mantap dan masih dapat berubah. Hal ini dikarenakan tidak adanya *sabab* yang mendukung, baik sesuai dengan kenyataan, disebut *i'tiqad shahih* (pendirian yang benar), seperti *i'tiqad* orang yang bertaqlid bahwa shalat dhuha hukumnya sunnah. Atau tidak sesuai dengan kenyataan, disebut *i'tiqad fasid* (pendirian yang salah), seperti keyakinan filosof bahwa alam semesta bersifat *qidam* (dahulu). *I'tikad shahih* dapat berubah sebab adanya *tasykik* (diragukan), dan *i'tiqad fasid* dapat berubah sebab *tasykik* atau menyaksikan sendiri hakikat sebenarnya.

Sedangkan *tashdiq* yang tidak mantap meliputi;

1. *Dhann* (dugaan), apabila *mahkum bih* (hukum) lebih unggul (*rajih*) dibandingkan kebalikannya.
2. *Wahm* (anggapan), apabila *mahkum bih* (hukum) kalah unggul (*marjuh*) dibandingkan kebalikannya.
3. *Syakk* (kebimbangan), apabila *mahkum bih* (hukum) setara dari aspek terjadi dan tidaknya secara bergantian. Dalam posisi ini *syakk* diperdebatkan statusnya. Menurut Imam Haramain dan Al-Ghazali, *syakk* adalah dua hukum. Dipertegas oleh Imam Al-Banani, yang dikehendaki setara adalah terkumpulnya dua sisi, yakni dua hukum yang tidak mantap. Menurut ulama lain seperti Imam Ar-Raghib,

⁶² Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 135

syakke adalah dua *i'tiqad* yang tidak mantap dan sepadan *sabab*-nya. Sebagian ulama *muhaqqiqin* mengatakan, *wahm* dan *syakke* bukan tergolong *tashdiq*, namun termasuk *tashawwur*, karena *wahm* melihat sisi makna *marjub*, dan *syakke* melihat dua kemungkinan, terjadi dan tidaknya⁶³.

وَالْعِلْمُ قَالَ الْإِمَامُ صَرُورِي ثُمَّ
قَالَ هُوَ حُكْمُ الذَّهْنِ الْجَازِمُ
الْمُطَابِقُ لِمُوجِبٍ وَقِيلَ هُوَ
صَرُورِي فَلَا يُحَدُّ وَقَالَ إِمَامُ
الْحَرَمَيْنِ عُسْرٌ قَالَ الرَّأْيُ الْإِمْسَاكُ
عَنْ تَعْرِيفِهِ

Ilmu, dikatakan oleh Imam Ar-Razi, adalah *dlarûri* (keniscayaan). Kemudian ia berkata, *ilmu* adalah penganggapan oleh pikiran dengan mantap, dan sesuai dengan suatu penyebab. Dan dikatakan (dalam sebuah pendapat) *ilmu* itu *dlarûri*, sehingga tidak perlu didefinisikan. Imam Haramain berkata, *ilmu* itu sulit (*nadhari*), maka pendapat yang benar adalah menahan diri dari mendefinisikannya.

SEPUTAR 'ILMU (KEYAKINAN)

Ilmu dilihat dari aspek penggambarannya secara hakikat, menyisakan silang pendapat ulama ushul.

1. Imam Ar-Razi dalam Al-Mahshul berpendapat bahwa '*ilmu* berstatus *dharuri*. Dalam arti, dihasilkan secara otomatis oleh hati, tanpa membutuhkan analisa dan usaha. Beliau juga menyampaikan definisi dalam Al-Mahshul;

حُكْمُ الذَّهْنِ الْجَازِمُ الْمُطَابِقُ لِمُوجِبٍ

"Pengkukuman pikiran dengan mantap, dan sesuai pada kenyataan, karena adanya suatu penyebab".

2. Pendapat lain, '*ilmu* berstatus *dharuri*, dan tidak perlu didefinisikan.
3. Menurut pendapat Ashah, '*ilmu* berstatus *nadhari*, sehingga terdefiniskan.
4. Pendapat Imam Haramain, '*ilmu* berstatus *nadhari*, akan tetapi sulit didefinisikan, kecuali dengan analisa yang sangat dalam. Pendapat ini cenderung didukung oleh pengarang dengan statemen, "Pendapat

⁶³ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 141-153 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 55

yang benar adalah menahan diri dari mendefinisikannya”. Motif dari versi ini adalah menjaga hati dari kesulitan membahas hal-hal rumit⁶⁴.

ثُمَّ قَالَ الْمُحَقِّقُونَ لَا يَتَفَاوُثُ كَـمُـدِـيـاـn para ulama' *muhagiqq* berkata,
وَأِنَّمَا التَّفَاوُثُ بِكَثْرَةِ bahwa ilmu tidak berbeda-beda, perbedaan
الْمُتَعَلِّقَاتِ hanyalah karena banyaknya hal-hal yang
berkaitan dengannya.

KUALITAS JUZ-JUZ DARI ILMU

Ulama menyepakati bahwa ilmu Allah SWT merupakan sifat tunggal yang tidak berbilang dan tidak memiliki perbedaan kualitas sesuai dengan beberapa perkara yang terkait dengannya (*muta'alliqat*). Silang pendapat terjadi mengenai perbedaan kualitas ilmu makhluk dalam beberapa juznya (*juz'iyat*), dilihat dari sudut pandang kadar kemantapannya.

1. Menurut *Muhagqiqun*, kualitas ilmu tidaklah berbeda-beda dalam *juz'iyat*-nya. Sebagian juz, meskipun bersifat *dharuri*, tidak lebih kuat kemantapannya dibandingkan juz yang lain, meskipun bersifat *nadhari*. Ilmu yang ada pada Zaid dan yang ada pada Umar tidak berbeda kualitas kemantapannya. Dan hal ini termasuk jenis *tawathu'*. Kemudian pendukung pendapat ini terpetakan menjadi dua kelompok.

Kelompok pertama, yakni sebagian pengikut Asy'ariyah, menyatakan ilmu tidak menjadi banyak, sebab banyaknya perkara yang diketahui, dan ilmu adalah sifat tunggal, sama dengan ilmu Allah SWT. Berdasarkan hal ini, maka perbedaan dalam *juz'iyat* hanya terjadi sebab banyaknya *muta'alliqat*, dalam arti banyaknya perkara yang diketahui dalam sebagian juz, bukan juz yang lain. Seperti ilmu (pengetahuan mantap) atas tiga perkara dan ilmu atas dua perkara.

Kelompok kedua, yaitu Imam Al-Asy'ari dan ulama Mu'tazilah, menyatakan ilmu menjadi banyak, sebab banyaknya perkara yang diketahui. Ilmu (pengetahuan mantap) tentang sebuah perkara bukanlah ilmu tentang perkara yang lain.

2. Menurut mayoritas, kualitas ilmu berbeda-beda dalam *juz'iyat*-nya. Karena ilmu (pengetahuan mantap) bahwa satu adalah setengahnya dua, kualitas kemantapannya lebih besar dibandingkan ilmu bahwa alam semesta bersifat *hadits*. Argumentasi ini disangkal pendapat

⁶⁴ *Ibid*, hal 154-159

pertama, bahwa perbedaan kualitas ilmu dalam contoh semacam ini tidak terletak pada aspek kemantapan, namun pada aspek lain, semisal kecenderungan hati atas salah satunya.

Catatan; maksud *juz'iyat* (beberapa *juz*) ilmu, menurut teori bahwa ilmu bersifat tunggal, adalah bagian-bagian ilmu yang berada pada individu, seperti ilmunya Zaid, dan ilmunya Umar. Dan menurut teori bahwa ilmu dapat menjadi banyak, adalah bagian-bagian ilmu yang berada pada individu ditambah bagian-bagian ilmu dari per individu yang menjadi banyak sebab banyaknya perkara yang diketahuinya, seperti ilmunya Zaid dan ilmunya Umar, ditambah beberapa bagian ilmu Umar sesuai perkara yang diketahuinya⁶⁵.

وَالْجَهْلُ انْتِفَاءُ الْعِلْمِ بِالْمَقْصُودِ وَقِيلَ تَصَوُّرُ الْمَعْلُومِ عَلَى خِلَافِ حَيْثِيَّتِهِ وَالسَّهْوُ الدُّهُولُ عَنْ الْمَعْلُومِ	<i>Jahl</i> adalah ketiadaan pengetahuan tentang hal yang dituju sebagai obyek pengetahuan. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) bahwa <i>jahl</i> adalah penggambaran sebuah obyek pengetahuan tidak sesuai dengan keadaan yang sebenarnya. <i>Sahwu</i> adalah lupa dari obyek yang pernah diketahui.
--	---

DEFINISI JAHL (BODOH)

Imam As-Subki dalam mengutip dua definisi *jahl* (bodoh) dari Ibnu Makki. Definisi pertama,

وَالْجَهْلُ انْتِفَاءُ الْعِلْمِ بِالْمَقْصُودِ

"*Jahl* adalah tidak adanya pengetahuan tentang sesuatu yang berkarakteristik sebagai obyek pengetahuan".

Pengertian *jahl* ini dapat diaplikasikan menjadi dua bentuk.

1. *Jahl Basith*, yaitu tidak menemukan pengetahuan sama sekali atas sesuatu yang berkarakteristik sebagai obyek pengetahuan.
2. *Jahl Murakkab*, yaitu menggambarkan sesuatu tidak sesuai dengan realita sebenarnya. Contoh, pengetahuan filosof bahwa alam bersifat *qadim* (dahulu tanpa permulaan). Pengetahuan mereka tidak sesuai dengan kenyataan yang ada, karena kenyataan sebenarnya alam bersifat *hadits* (tercipta baru). Ditandai dengan perubahan dan sifat-sifat yang nampak pada alam. *Jahl* semacam ini disebut *murakkab* (bertingkat), karena pelakunya selain tidak tahu realitas, juga tidak

⁶⁵ *Ibid*, hal. 160-161, Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 160-161 dan As-Syirbini, *Taqirir As-Syirbini*, hal. 160

menyadari bahwa dirinya bodoh (tidak sadar bahwa penemuannya salah).⁶⁶

Definisi *jahl* yang kedua,

تَصَوُّرُ الْمَعْلُومِ عَلَى خِلَافِ حَيْثِيَّتِهِ فِي الْوَاقِعِ

"*Jahl* adalah penggambaran sebuah obyek pengetahuan tidak sesuai dengan keadaan sebenarnya".

Contoh, keyakinan filosof bahwa alam bersifat *qadim*. Berpijak dari pengertian ini, maka *jahl basith* bukanlah tergolong *jahl*.⁶⁷

DEFINISI SAHWUDAN NISYAN

Sahwu adalah lupa atas sebuah pengetahuan yang sudah dihasilkan, dan akan teringat jika diingatkan dengan cara paling ringan. Sedangkan *nisyan* adalah hilangnya pengetahuan dan membutuhkan untuk mengulangnya dari awal. Dikarenakan tidak tersisa sedikitpun ingatan pada perkara yang pernah diketahui. Kemudian Al-Barmawi membedakan antara keduanya, bahwasanya apabila sebentar masa hilangnya pengetahuan, maka disebut *sahwu*, dan jika tidak sebentar (lama), disebut *nisyan*. Beliau mengatakan, "ini adalah pembedaan terbaik antara keduanya".⁶⁸

⁶⁶ Penamaan *murakkab* tidak berarti tersusun dari dua bentuk *jahl*, karena maksud *tarkib* di sini adalah *istilzam* (implikasi), dalam arti *jahl murakkab* adalah *jahl* (kebodohan) yang berimplikasi munculnya kebodohan yang lain. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 163

⁶⁷ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 164

⁶⁸ *Ibid*, hal. 166, dan Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 23

BEBERAPA PERMASALAHAN

مَسْأَلَةٌ: الْحَسَنُ الْمَأْدُونُ وَاجِبًا
وَمَنْدُوبًا وَمُبَاحًا قِيلَ وَفِعْلٌ غَيْرُ
الْمُكَلَّفِ وَالْقَبِيحُ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ وَلَوْ
بِالْعُمُومِ فَدَخَلَ خِلَافُ الْأَوَّلَى
وَقَالَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ لَيْسَ
الْمَكْرُوهُ قَبِيحًا لِأَنَّهُ لَا يُدْمُ عَلَيْهِ
وَلَا حَسَنًا

Permasalahan ; *Hasan* (kebaikan) adalah perbuatan yang diizinkan syara', wajib, sunah, atau mubah. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) dan (juga) perbuatan selain *mukallaf*. *Qabih* (keburukan) adalah perbuatan yang dilarang, meskipun dengan keumuman, maka *khilaful aula* tercakup didalamnya.

Imam Haramain berkata: "Makruh bukan termasuk *qabih*, karena (perbuatan) makruh tidak dicela. Makruh juga bukan termasuk *hasan*".

PEMBAHASAN HASAN DAN QABIH

Hasan adalah pekerjaan mukallaf yang mendapatkan lisensi (*al-ma'dzun fihi*) dari syara', baik berpahala atau tidak. Berpijak dari pengertian ini, maka hukum yang tercakup dalam *hasan* adalah wajib, sunnah dan mubah. Pendapat lain, termasuk bagian *hasan* adalah perbuatan selain mukallaf, seperti anak kecil, orang yang lupa, dan hewan. Hal ini mengacu bahwa pengertian *hasan* adalah sesuatu yang tidak ada larangan dari syara'.¹

Sedangkan pengertian *qabih* adalah perbuatan mukallaf yang dilarang, meskipun berbentuk larangan umum yang difahami dari perintah sunnah. Dari pengertian ini, *qabih* mencakup haram, makruh, dan khilaful aula.

Imam Haramain berpendapat, makruh dan khilaful aula tidak termasuk *qabih*, karena tidak dicela, dan tidak termasuk *hasan*, karena tidak menerima pujian (*yasughu ats-tsana*). Sedangkan mubah menerima pujian, meskipun tidak diperintahkan memujinya. Sebagian ulama menjadikan mubah sebagai perantara (*wasithah*), mengacu pada pengertian *hasan* adalah perbuatan yang diperintahkan memberikan pujian (*umira bi ats-tsana*).²

¹ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 166

² *Ibid*, hal. 167

مَسْأَلَةٌ: جَائِزُ التَّرْكِ لَيْسَ بِوَاجِبٍ
وَقَالَ أَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ يَجِبُ الصَّوْمُ
عَلَى الْحَائِضِ وَالْمَرِيضِ وَالْمُسَافِرِ
وَقِيلَ الْمُسَافِرُ ذَوْنَهُمَا, وَقَالَ
الْإِمَامُ الرَّازِيُّ عَلَيْهِ أَحَدُ
الشَّهْرَيْنِ وَالْخُلْفَ لَفْظِيٍّ

Permasalahan: Sesuatu yang boleh ditinggalkan tidak dinamakan wajib. Mayoritas fuqaha' berkata bahwa puasa wajib atas wanita haid, orang sakit dan musafir. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) wajib atas musafir, tidak wajib atas keduanya (wanita haid dan orang sakit). Imam Ar-Razi berkata, wajib berpuasa atas musafir di salah satu dari dua bulan (Ramadan atau bulan lain setelahnya). Perbedaan pendapat ini bersifat *lafzhi* (retorika semata).

PERKARA YANG BOLEH DITINGGALKAN TIDAK DISEBUT WAJIB

Sebuah perkara yang *sabab* kewajibannya telah wujud, namun *udzur* datang sesudah atau sebelumnya, hingga terus berlangsung sampai masa pelaksanaan, dan syara' menetapkan perkara tersebut boleh ditinggalkan, seperti puasa bagi wanita yang haid, orang sakit dan musafir. Maka apakah perkara ini dapat disebut wajib atau tidak?. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat.

1. Ulama ushul menyatakan bahwa sebuah perkara yang boleh ditinggalkan tidak disebut wajib. Karena jika disebut wajib, tentunya perkara tersebut tidak boleh ditinggalkan, padahal meninggalkannya ternyata boleh. Dan tidak dibedakan, baik status perkara tersebut boleh dilakukan, seperti puasa bagi orang sakit dan musafir, atau tidak boleh dilakukan, seperti puasa bagi wanita yang haid. Berpijak pada pendapat ini, maka wanita yang haid, orang sakit dan musafir, semuanya tidak terkena tuntutan wajib. Dan mengenai kewajiban *qadha'* puasa bagi mereka, adalah dikarenakan *sabab* telah wujud, bukan karena puasa wajib bagi mereka saat *udzur* berlangsung.
2. Mayoritas ulama fiqh menyatakan, wajib hukumnya berpuasa bagi wanita yang haid, orang sakit dan musafir, meskipun boleh ditinggalkan. Berdasarkan Firman Allah SWT :

مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

"Barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, Maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu" (Al-Baqarah : 185)

Ketiga orang tersebut termasuk 'hadir di bulan Ramadan'. Sedangkan bolehnya meninggalkan puasa adalah sebab *udzur* yang ada pada mereka. Alasan lain adalah ditetapkannya kewajiban *qadha'* atas sejumlah puasa yang ditinggalkan. Dan *qadha'* dihukumi wajib atas

perkara yang asalnya juga wajib.

3. Pendapat lain, wajib puasa bagi musafir, tidak bagi wanita yang haid dan orang sakit. Karena musafir dinilai mampu, sedangkan wanita yang haid dinilai tidak mampu secara *syar'i*, dan orang yang sakit dinilai tidak mampu secara *hissi* (lahiriyah). Pendapat ini diriwayatkan Ibnu Sam'ani dari ulama Hanafiyah.³
4. Pendapat keempat, wajib puasa bagi musafir melakukan di antara dua pilihan, berpuasa pada bulan yang hadir, yakni Ramadhan, atau pada bulan lain setelah Ramadhan. Sehingga termasuk kewajiban *mukhayyar*, dimana manakala salah satunya dilakukan, maka kewajiban sudah tertunaikan, sebagaimana dalam kafarat sumpah. Pendapat ini disampaikan Imam Ibnu al-Khathib Ar-Razi.⁴

Silang pendapat di atas, hanya sekedar retorika lafadz, karena para ulama sepakat bahwa meninggalkan puasa saat adanya *udzur* diperbolehkan, dan meng-*qadla'* puasa setelah hilangnya *udzur* disepakati wajib hukumnya.⁵

وَفِي كَوْنِ الْمُنْدُوبِ مَأْمُورًا

خِلَافٌ

وَالْأَصَحُّ لَيْسَ مُكَلَّفًا بِهِ وَكَذَا

الْمُبَاحُ وَمِنْ نَمَّ كَانَ التَّكْلِيفُ

الزَّامَ مَا فِيهِ كُفَّةٌ لَا طَلَبُهُ

خِلَافًا لِلْقَاضِي

وَالْأَصَحُّ أَنَّ الْمُبَاحَ لَيْسَ بِمُجْنِسٍ

لِلْوَاجِبِ وَأَنَّهُ غَيْرُ مَأْمُورٍ بِهِ مِنْ

حَيْثُ هُوَ وَالْخُلْفُ لَفْظِيٌّ أَوْ أَنَّ

الْإِبَاحَةَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ

Tentang apakah *mandūb* tergolong *ma'mūr bib* (obyek perintah), terdapat perbedaan pendapat.

Menurut *qaul ashab*, *mandūb* bukan tergolong obyek *taklif*, begitu pula mubah. Dengan demikian, *taklif* adalah pengharusan atas sesuatu yang mengandung sisi kepayahan, bukan tuntutan atas sesuatu tersebut, berbeda dengan pendapat Al-Qādli Abu Bakar Al-Bâqilâni.

Menurut *qaul ashab*, bahwasanya mubah bukan sejenis dengan wajib. Dan bahwa mubah bukanlah *ma'mūr bib* (obyek perintah), dari sisi hakikatnya. Perbedaan pendapat ini hanyalah *lafidhi*. Dan (menurut *qaul ashab*) bahwasanya *ibahah* termasuk hukum *syar'i*.

³ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 45-46

⁴ Nama lengkapnya Muhammad bin Umar bin Husain, salah satu dzuriyah Khalifah Abu Bakar Shiddiq RA, lahir tahun 543 H, wafat tahun 606 H. *Ibid*, hal 46

⁵ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 275

MANDUB SEBAGAI MA'MUR BIH⁶

Ulama ushul berbeda pendapat mengenai eksistensi *mandub* (sunnah), apakah disebut *ma'mur bih* (perbuatan yang diperintahkan) secara hakikat, ataukah secara majaz.

1. Pendapat pertama, *mandub* disebut *ma'mur bih* secara hakikat. Berpijak dari pendapat bahwa hakikat sighat *amr* adalah menunjukkan kadar yang dipersekutukan (*qadru al-musyarak*) antara wajib dan *mandub*, yaitu tuntutan melakukan perbuatan. Pendapat ini dikutip oleh al-Qadhi Abu Thayyib dari nash Imam as-Syafi'i, dan diamini oleh mayoritas Ashhab serta diunggulkan Imam Al-Amidi.
2. Pendapat kedua, *mandub* disebut *ma'mur bih* secara majaz. Berpijak dari pendapat bahwa hakikat sighat *amr* adalah menunjukkan wajib. Imam Al-Khathib mengambil dalil HR. Ahmad;

فَضَّلَ الصَّلَاةَ بِالسَّوَالِكِ عَلَى الصَّلَاةِ بِغَيْرِ السَّوَالِكِ سَبْعُونَ ضِعْفًا

"Keutamaan shalat dengan bersiwak dibanding
shalat tanpa bersiwak adalah kelipatam tujuh puluh"

Dan sabda Nabi SAW;

لَوْلَا أَنِ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَالِكِ

"Jikalau saja Aku tidak memberatkan umatku,
pastilah Aku perintahkan mereka bersiwak"

Hadits pertama menunjukkan bersiwak sunnah (*mandub*) dilakukan setiap kali shalat. Namun pada hadits kedua menyimpulkan bahwa Nabi SAW tidak menuntut bersiwak, dalam arti bersiwak bukan *ma'mur bih*. Sehingga dapat dirumuskan bahwa *mandub* tidak disebut *ma'mur bih* secara hakikat. Pendapat ini dipilih Imam Abu Hamid dan diunggulkan Imam Ar-Razi⁷.

MANDUB SEBAGAI MUKALLAF BIH

Pengertian *taklif* menurut pendapat Ashah adalah.

إِلْزَامُ مَا فِيهِ كُفَّةٌ

"Mengharuskan sebuah perbuatan yang di dalamnya ada unsur kesulitan"

Sedangkan menurut Al-Qadhi Abu Bakar Al-Baqilani;

⁶ Menurut Imam As-Syirbini, supaya ada keserasian tema pembahasan, sebaiknya pembahasan di atas dimasukkan pada sub pembahasan bab Amr yang akan datang, karena khilaf penamaan *mandub* sebagai *makmur bih* secara hakikat merupakan dampak khilafiyah seputar lafad *أمر*. As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*, hal 170

⁷ Jalal as-Suyuthi, *Syarah Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal 47

طَلَبُ مَا فِيهِ كُفَّةٌ

"Menuntut sebuah perbuatan yang di dalamnya ada unsur kesulitan"

Berpijak dari definisi *taklif* menurut Ashah, *mandub* (sunnah) dan *mubah*, keduanya tidak tergolong *mukallaf bih* (perbuatan yang ditaklif). Karena tidak ada keharusan mengerjakan dalam keduanya. Sedangkan mengacu pada definisi *taklif* versi Al-Qadhi, maka *mandub* (sunnah), *makruh*, dan *khilaful aula* tergolong *mukallaf bih*, sebagaimana *wajib* dan *haram*. Karena semuanya termasuk tuntutan, baik bersifat mengharuskan atau tidak. Sehingga menurut versi kedua ini, semua hukum tergolong *mukallaf bih*, kecuali *mubah*. Namun menurut Imam Abu Ishaq Al-Isfiryini, *mubah* tergolong *mukallaf bih* dari sisi kewajiban meyakini kebolehanannya agar seluruh pembagian hukum *taklifi* menjadi lengkap. Menurut Imam al-Banani silang pendapat, terutama dalam *mubah* bersifat retorika lafadz, karena semua sepakat bahwa *mubah* secara *dzatiyah* tidak tergolong *mukallaf bih*⁸.

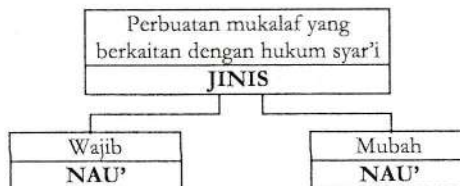
MUBAH BUKAN JENIS DARI WAJIB

Terdapat dua kelompok dalam mengartikan *mubah*,

1. *Mubah* adalah diperbolehkannya suatu perbuatan untuk dikerjakan atau ditinggalkan. Definisi ini adalah pengertian yang masyhur.
2. *Mubah* adalah perbuatan yang mendapat lisensi atau izin dari syara'

Dari perbedaan definisi di atas, terjadi silang pendapat mengenai apakah *mubah* adalah jenis bagi *wajib* atau bukan?

1. Berpijak dari definisi pertama, maka menurut Ashah, *mubah* bukanlah sebuah *jinis* (jenis) yang di dalamnya terdapat *nau'* (macam) berupa *wajib*. Akan tetapi *mubah* dan *wajib* merupakan *nau'* dari sebuah *jinis*, yakni perbuatan *mukallaf* yang berkaitan dengan hukum syar'i.⁹



2. Berpijak dari definisi kedua, *mubah* merupakan sebuah *jinis* yang di dalamnya terdapat beberapa *nau'* (macam), di antaranya *wajib*, *mandub*,

⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal, 171

⁹ Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar vol hal. 223

makruh, dan *mukhayyar fibh*. Sehingga perbuatan yang mendapat lisensi atau izin dari syara' dapat dipilah berdasarkan *fashl*-nya¹⁰ sebagai berikut;

- Apabila dilarang meninggalkan, disebut wajib.
- Apabila tidak ada larangan meninggalkan, dan perbuatan tersebut lebih baik dikerjakan, maka disebut *mandub*.
- Apabila tidak ada larangan meninggalkan, dan perbuatan tersebut lebih baik ditinggalkan, maka disebut makruh.
- Apabila tidak terdapat larangan meninggalkan, dan antara melakukan dan meninggalkan sama, maka disebut *mukhayyar fibh*.¹¹



Khilaf di atas sebatas retorika lafadz, karena mereka sepakat, manakala mubah diartikan sebagai perbuatan yang mendapatkan ijin syara', maka mubah merupakan *jinis* bagi wajib. Dan manakala mubah diartikan sesuatu yang boleh ditinggalkan dan dilaksanakan, maka mubah bukan *jinis* bagi wajib.¹²

MUBAH TERMASUK MA'MUR BIH

Menurut pendapat Ashah, mubah bukanlah *ma'mur bib* (sesuatu yang diperintah). Artinya, tidak disebut wajib atau sunnah (*mandub*). Hal ini berpijak bahwa *amr* merupakan sebuah tuntutan (*thalab*). Dan dalam mubah tidak ditemukan adanya tuntutan semacam ini.

Menurut Imam Al-Ka'bi, mubah adalah *ma'mur bib*. Artinya, mubah adalah perkara wajib. Beliau berhujjah dengan pola qiyas *mantiqi*¹³

¹⁰ *Fashl* adalah bagian penyusun hakikat (*mahiyyah*, esensi) yang mengarah pada hakikat dan berfungsi membedakan hakikat tersebut dengan hakikat yang lain, semisal 'bisa berpikir' yang membedakan hakikat manusia dengan selain manusia. Lihat Darul Azka-Nailul Huda, *Sulam Al-Munawraq, Kajian dan Penjelasan Ilmu Manthiq*, hal. 41

¹¹ Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 172

¹² Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal 172, dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal 48

¹³ Qiyas *mantiqi* yang digunakan adalah *syakl pertama*, yaitu adalah menjadikan *had awasath* sebagai *mahmul* pada *mukaddimah shughra* dan menjadi *mawdhu'* pada *mukaddimah kubra*. Lihat Darul Azka-Nailul Huda, *Sulam Al-Munawraq, Kajian dan Penjelasan Ilmu Manthiq*, hal. 90

sebagai berikut;

- Mukaddimah *shugbra* : mubah adalah perkara yang menjadi penyempurna sebuah kewajiban.
- Mukaddimah *kubra* : perkara yang menjadi penyempurna sebuah kewajiban adalah wajib.
- *Natijah* : mubah adalah wajib.

Pada mukaddimah *kubra* sudah dapat difahami, sedangkan pada mukaddimah *shugbra* membutuhkan argumentasi dalil. Sehingga dalam hal ini mukaddimah *shugbra* didahului tiga mukaddimah lain, yaitu;

1. Setiap perkara mubah saat dikerjakan memastikan terealisasinya meninggalkan perkara haram.
2. Sesuatu yang memastikan terealisasinya perkara tertentu adalah penyempurna perkara tersebut.
3. Meninggalkan perkara haram adalah wajib.

Silang pendapat di atas hanya sekedar retorika lafadz. Karena menilik sisi argumentasinya, Imam Al-Ka'bi menyepakati bahwa mubah bukanlah *ma'mur bih* manakala dipandang dari segi *dzatiyyah*-nya. Dan pendukung pendapat yang berseberangan juga sepakat dengan Imam Al-Ka'bi bahwa mubah adalah *ma'mur bih*, manakala sisi pandangannya adalah faktor-faktor eksternal (di luar *dzatiyyah*).¹⁴

MUBAH ADALAH HUKUM SYAR'I

Menurut pendapat Ashah, status mubah adalah hukum syar'i, kerana substansi dari mubah adalah memberi pilihan untuk mengerjakan dan meninggalkan suatu perbuatan, dimana keberadaannya terkait dengan syara' (terutusnya Rasul pembawa syariat). Menurut sebagian Mu'tazilah, status mubah bukanlah hukum syar'i, kerana substansi dari mubah adalah tidak adanya dosa atas melakukan atau meninggalkan sebuah perbuatan. Dan hal ini sudah berlaku sebelum datangnya syara', dan terus berlangsung setelah syara' datang.¹⁵

¹⁴ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 172-173 dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. I hal. 173

¹⁵ *Ibid*

وَأَنَّ الْوُجُوبَ إِذَا نُسِخَ بَقِيَ الْجَوَازُ
أَيَّ عَدَمِ الْحَرَجِ وَقِيلَ الْإِبَاحَةُ
وَقِيلَ الْإِسْتِحْبَابُ

Dan (menurut *qaul ashab*) bahwasanya hukum wajib tatkala telah dihapus, maka tersisa hukum *jawâz*, yakni tidak ada konsekwensi dosa. Dikatakan (dalam sebuah pendapat), berubah menjadi *mubah*. Dan dikatakan (dalam sebuah pendapat), berubah menjadi sunnah.

SISA HUKUM PASCA PENGHAPUSAN KEWAJIBAN

Manakala syara' menetapkan hukum wajib atas sebuah perbuatan, kemudian syari' menghapusnya dengan mengatakan semisal, "Aku telah menghapus kewajibannya" atau "Aku telah menghapus haramnya meninggalkan perkara tersebut", maka kemudian hukum apa yang tersisa pasca penghapusan tersebut?. Dalam hal ini terdapat silang pendapat.

1. Pendapat pertama, yang tersisa adalah jawaz, yakni tidak adanya dosa manakala dilakukan atau ditinggalkan, bisa jadi berbentuk mubah, sunnah, makruh atau khilaful aula. Jawaz tersebut disimpulkan dari substansi wajib, yakni adanya ijin melaksanakan sebuah perbuatan disertai dengan adanya *fashl* berupa adanya ijin untuk meninggalkan yang menjadi sisa hilangnya larangan untuk meninggalkan.
2. Pendapat kedua, yang tersisa adalah mubah. Karena dengan hilangnya kewajiban, mengakibatkan hilangnya tuntutan (*thalab*), sehingga yang menetap hanya tinggal hak memilih (*takhyir*).
3. Pendapat ketiga, yang tersisa adalah sunnah. Karena yang paling diyakini setelah hilangnya tuntutan yang mengharuskan (*jazim*) adalah masih adanya tuntutan yang tidak mengharuskan (*ghair al-jazim*), yaitu sunnah.
4. Menurut Imam Ghozali, tidak ada sisa hukum jawaz pasca penghapusan. Karena penghapusan sebuah kewajiban menjadikan kewajiban tersebut seolah tidak pernah ada. Sehingga perkara tersebut dikembalikan pada keadaan hukum asal sebelum perkara tersebut diwajibkan oleh syara', yakni haram atau mubah, sebab adanya *madharat* atau manfaat.¹⁶

¹⁶ *Ibid*, hal. 175 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal. 48

مَسْأَلَةٌ: الْأَمْرُ بِوَاحِدٍ مِنْ أَشْيَاءَ
يُوجِبُ وَاحِدًا مِنْهَا لَا بِعَيْنِهِ
وَقِيلَ الْكُلُّ وَيَسْقُطُ بِوَاحِدٍ وَقِيلَ
الْوَاجِبُ مُعَيَّنٌ فَإِنْ فَعَلَ غَيْرُهُ
سَقَطَ وَقِيلَ هُوَ مَا يَخْتَارُهُ
الْمُكَلَّفُ فَإِنْ فَعَلَ الْكُلَّ قِيلَ
الْوَاجِبُ أَعْلَاهَا وَإِنْ تَرَكَهَا فَقِيلَ
يُعَاقَبُ عَلَى أَدْنَاهَا
وَيَجُوزُ تَحْرِيمٌ وَاحِدٌ لَا بِعَيْنِهِ
خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَهِيَ كَالْمُخَيَّرِ
وَقِيلَ لَمْ تَرُدَّ بِهَا اللَّغَةُ

Permasalahan: perintah untuk melakukan satu di antara beberapa hal berarti mewajibkan salah satu di antaranya, tanpa penentuan spesifik. Dalam sebuah pendapat, mewajibkan semuanya, dan akan gugur kewajiban tersebut sebab melakukan salah satunya. Dalam pendapat lain, bahwa yang berstatus wajib telah ditentukan (di sisi Allah), jika *mukallaf* melakukan selain dari yang telah ditentukan, maka telah dianggap gugur kewajibannya. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) bahwa yang berstatus wajib adalah yang dipilih oleh *mukallaf*. Jika *mukallaf* melakukan semuanya, maka yang berpahala wajib adalah yang paling tinggi tingkat pahalanya. Dan jika ia meninggalkan semuanya, maka dikatakan (dalam sebuah pendapat), dia akan disiksa sebab meninggalkan perbuatan yang paling rendah tingkat dosanya.

Boleh (mungkin secara akal) pengharaman satu di antara beberapa hal tanpa penentuan spesifik, berbeda dengan pendapat Mu'tazilah. Permasalahan ini sebagaimana permasalahan wajib yang *mukhayyar* (bebas pilih). Dalam sebuah pendapat, bahwa larangan terhadap salah satu di antara beberapa hal, tidak ada dalam ungkapan bahasa.

WAJIB MUKHAYYAR

Wajib *mukhayyar* (diberi hal pilih) atau *mubham* (tersamarkan), adalah sesuatu yang dituntut oleh syara' secara tersamarkan di antara beberapa perkara yang telah ditentukan, seperti salah satu bentuk kafarat bagi pelanggaran sumpah.¹⁷ Firman Allah SWT:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah) akan tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah

¹⁷ DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, vol I hal. 72

kamu yang disengaja, maka kafarat (melanggar) sumpah itu adalah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu makanan yang biasa kalian berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian pada mereka, atau memerdekakan seseorang budak. Barang siapa yang tidak sanggup melakukan yang sedemikian maka kafaratnya puasa tiga hari” (QS. Al-Maidah : 89)

Dari ayat di atas, Allah mewajibkan untuk membayar salah satu jenis kafarat bagi pelanggar sumpah. Kafarat yang diperintahkan Allah SWT tersebut adalah :

1. Memberi makan pada fakir miskin
2. Memberi pakaian pada fakir miskin
3. Memerdekakan budak

Contoh lain, dalam haji, syara' memperbolehkan melaksanakannya secara *ifrad*, *tamattu'* atau *qiran*¹⁸. Dalam dua contoh di atas, Allah SWT tidak menentukan kafarat dan haji dengan perbuatan tertentu. Kewajiban semacam inilah yang disebut wajib *mukhayyar*.

Perintah dalam wajib *mukhayyar* atas satu perkara yang tersamakan dari beberapa perkara yang ditentukan secara konkrit, diperselisihkan mengenai sasaran kewajibannya.

1. Pendapat Ashah, mewajibkan satu perkara saja, yakni kadar yang dipersekutukan dari beberapa perkara tersebut yang terkandung dalam perkara yang ditentukan pilihannya.
2. Pendapat kedua, mewajibkan keseluruhan, sehingga melakukannya diberi pahala sesuai pahala mengerjakan beberapa kewajiban dan meninggalkannya akan disiksa sesuai siksaan menelantarkan beberapa kewajiban. Namun dianggap telah melakukan perintah manakala salah satunya telah dikerjakan. Karena perintah tersebut terkait dengan satu per satunya secara khusus dengan model mencukupkan salah di antaranya.
3. Pendapat ketiga, perkara yang wajib hanya satu perkara tertentu menurut Allah SWT. Karena pemberi perintah harus mengetahui perkara yang diperintahkannya, dan mustahil memerintahkan sesuatu yang tidak jelas. Dan manakala mukallaf melakukan perkara bertepatan dengan yang telah ditentukan Allah SWT, maka persoalannya menjadi jelas. Namun apabila mukallaf melakukan perkara yang lain, maka kewajiban dianggap gugur, memandang secara lahiriyah perintah tersebut sarannya tidak tertentu dan juga karena kesulitan mukallaf mengetahui hal ghaib. Pendapat kedua dan ketiga

¹⁸ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 227

datang dari Mu'tazilah.

4. Pendapat keempat, perkara yang wajib hanya satu perkara tertentu menurut Allah SWT dan hal itu berupa perkara yang dipilih oleh mukallaf. Dimana dalam hal ini Allah SWT mengetahui bahwa mukallaf tersebut tidak akan memilih yang lain, meskipun pilihan masing-masing mukallaf berbeda-beda. Dalam arti, perkara yang wajib manakala belum dilakukan tertentu menurut Allah SWT saja, dan manakala sudah dilakukan tertentu menurut Allah SWT dan manusia. Pendapat ini disebut *qaul tarajum* (saling menuduh), karena Mu'tazilah menuduh pendapat ini datang dari kalangan Asy'ariyah, dan sebaliknya Asy'ariyah menuduh pendapat ini datang dari Mu'tazilah. Sedangkan kedua kubu sepakat tentang kebatalannya.

Berpijak pada pendapat pertama, manakala dalam wajib *mukhayyar* seluruh perkara yang menjadi pilihan dikerjakan, contoh seseorang melakukan tiga bentuk kafarat sumpah, yakni memberi makan fakir miskin, memberikan pakaian fakir miskin dan memerdekakan budak, maka perkara manakah yang berpahala wajib?¹⁹ Atau seluruh perkara tersebut ditinggalkan, maka perkara manakah yang akan mendapat balasan siksaan?. Silang pendapat yang terjadi dipilah sebagai berikut;

1. Pendapat pertama memilah;
 - a. Apabila beberapa perkara tersebut kualitas pahalanya berbeda, maka yang berpahala wajib adalah yang tertinggi pahalanya. Baik dilakukan berurutan atau bersamaan. Namun jika seluruhnya ditinggalkan, maka siksaan diatasnamakan perkara yang paling ringan siksananya.
 - b. Apabila beberapa perkara tersebut kualitas pahalanya setara, maka yang berpahala wajib adalah salah satu di antaranya. Baik dilakukan berurutan atau bersamaan. Dan apabila seluruhnya ditinggalkan, maka siksaan diatasnamakan salah satunya.
2. Pendapat kedua memilah;
 - a. Apabila beberapa perkara tersebut dilakukan secara berurutan, maka yang berstatus wajib dan berpahala wajib adalah yang pertama. Baik kualitas pahalanya sama atau berbeda.
 - b. Apabila beberapa perkara tersebut dilakukan secara bersamaan, maka yang berpahala wajib adalah yang tertinggi pahalanya.

¹⁹ Pahala wajib menurut HR. Baihaqi dan Ibn Khuzaimah adalah tujuh puluh kali lipat pahala sunnah.

Sedangkan mengenai persoalan meninggalkan semua perkara secara keseluruhan, perincian dari pendapat kedua sama dengan pendapat pertama.

Selanjutnya, mengenai perkara yang dikerjakan selain perkara yang mendapatkan pahala wajib, semuanya mendapatkan pahala sunnah menurut semua versi pendapat di atas²⁰.

HARAM MUKHAYYAR

Kebalikan dari wajib *mukhayyar* adalah haram *mukhayyar*, yakni mengharamkan sebuah perkara secara tersamarkan dari beberapa perkara yang telah ditentukan. Asy'ariyah memperbolehkan terjadinya haram *mukhayyar*. Contoh, larangan, "Jangan kamu mengkonsumsi ikan, atau susu atau telur". Maka wajib meninggalkan salah satu dari beberapa perkara yang ditentukan dari ikan, susu dan telur, dan boleh mengkonsumsi yang lain karena tidak ada faktor pencegah. Dalam hal ini, perincian dan silang pendapat sama dengan yang ada dalam wajib *mukhayyar*. Dalam arti, ulama berselisih mengenai perkara mana yang berstatus haram dalam haram *mukhayyar*.

1. Pendapat pertama, yang berstatus haram adalah salah satunya tanpa tertentu, yakni kadar yang dipersekutukan dari beberapa perkara tersebut yang terkandung dalam perkara yang ditentukan pilihannya. Dalam hal ini mukallaf wajib meninggalkan satu di antara beberapa perkara tersebut, dan boleh melakukan yang lainnya.
2. Pendapat kedua, yang berstatus haram adalah seluruhnya, sehingga melakukannya diberi siksa sebagaimana siksaan mengerjakan beberapa perkara haram, dan mendapatkan pahala seperti pahala meninggalkan beberapa perkara haram jika meninggalkan semuanya disertai niat mematuhi perintah. Dan kewajiban meninggalkan beberapa perkara haram dapat digugurkan dengan meninggalkan salah satunya.
3. Pendapat ketiga, yang berstatus haram hanya satu perkara tertentu menurut Allah SWT. Dan kewajiban meninggalkan beberapa perkara haram dapat digugurkan dengan meninggalkan perkara yang sudah ditentukan tersebut atau meninggalkan perkara lain.
4. Pendapat keempat, yang berstatus haram yang berstatus haram hanya satu perkara tertentu menurut Allah SWT dan hal itu berupa perkara yang dipilih oleh mukallaf. Dimana dalam hal ini Allah SWT mengetahui bahwa mukallaf tersebut tidak akan memilih yang lain,

²⁰ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 175-180

meskipun pilihan masing-masing mukallaf berbeda-beda.

5. Pendapat kelima dari kelompok Mu'tazilah, permasalahan tersebut tidak pernah ditemukan dalam lughat. Sedangkan contoh semisal dalam firman Allah SWT;

وَلَا تُطِيعُوا مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كَفُورًا (الانسان ٢٤)

“Dan janganlah kamu ikuti orang yang berdosa dan yang kafir di antara mereka”

Merupakan larangan untuk mengikuti keduanya berdasarkan ijma'. Sedangkan menurut Ahlussunnah, ijma' sebab ada sandarannya, telah memalingkan ayat tersebut dari makna *dhahir*-nya.

Mengikuti pendapat pertama dalam haram *mukhbayyar*, apabila seluruh perkara yang menjadi pilihan dikerjakan, maka perkara manakah yang akan mendapat balasan siksaan?. Atau seluruh perkara tersebut ditinggalkan, maka perkara manakah yang berpahala wajib (pahala meninggalkan perkara haram)?. Silang pendapat yang terjadi dipilah sebagai berikut;

1. Pendapat pertama memilah;
 - a. Apabila beberapa perkara tersebut kualitas dosanya berbeda, maka pahala wajib diatasnamakan meninggalkan yang terberat siksanya. Namun jika seluruhnya dikerjakan, maka siksaan diatasnamakan perkara yang paling ringan siksanya. Baik dilakukan berurutan atau bersamaan.
 - b. Apabila beberapa perkara tersebut kualitas dosanya setara, maka pahala wajib diatasnamakan meninggalkan salah satu di antaranya. Dan apabila seluruhnya dikerjakan, maka siksaan juga diatasnamakan salah satunya. Baik dilakukan berurutan atau bersamaan.
2. Pendapat kedua memilah;
 - a. Apabila beberapa perkara tersebut dilakukan secara berurutan, maka siksaan diatasnamakan yang terakhir. Baik kualitas dosanya sama atau berbeda.
 - b. Apabila beberapa perkara tersebut ditinggalkan secara bersamaan, maka pahala wajib diatasnamakan meninggalkan perkara yang terberat dosanya.

Sedangkan mengenai persoalan mengerjakan semua perkara secara keseluruhan, perincian dari pendapat kedua sama dengan pendapat pertama.

Selanjutnya, mengenai perkara yang ditinggalkan selain perkara yang mendapatkan pahala wajib, semuanya mendapatkan pahala sunnah menurut semua versi pendapat di atas. Dan mengenai perincian hukum sunnah, sama dengan wajib, dan hukum makruh sama dengan haram di atas, kecuali dalam persoalan siksaan, karena sunnah dan makruh tidak diancam siksa manakala ditinggalkan atau dikerjakan²¹.

مَسْأَلَةٌ: قَرَضَ الْكِفَايَةَ مِنْهُمْ
يُقَصَّدُ حُصُولُهُ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ
بِالذَّاتِ إِلَى فَاعِلِهِ وَرَعَمَهُ الْأُسْتَاذُ
وَأَمَامَ الْحَرَمَيْنِ وَأَبُوهُ أَفْضَلُ مِنَ
الْعَيْنِ وَهُوَ عَلَى الْبَعْضِ وَفَاقًا
لِلْإِمَامِ لَا الْكُلِّ خِلَافًا لِلشَّيْخِ
الْإِمَامِ وَالْجُمْهُورِ وَالْمُخْتَارِ
الْبَعْضُ مُبْتَهَمٌ وَقِيلَ مُعَيَّنٌ عِنْدَ
اللَّهِ تَعَالَى وَقِيلَ مَنْ قَامَ بِهِ

Permasalahan: *Fardlu kifayah* adalah hal penting yang diprioritaskan hasilnya, tanpa memandang siapa pelakunya. Al-Ustadz Abu Ishaq, Imam Haramain dan ayahnya menyangka bahwa *fardlu kifayah* lebih utama dari *fardlu 'ain*. *Fardlu kifayah* wajib atas sebagian *mukallaf*, bukan keseluruhannya. Demikian ini selaras dengan pendapat Imam Ar-Razi, berbeda dengan pendapat Syaikh al-Imam (yakni ayah pengarang) dan mayoritas ulama'. Pendapat terpilih adalah bahwa sebagian *mukallaf* tersebut tersamarkan. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) telah ditentukan di sisi Allah. Dikatakan (dalam pendapat lain) bahwa sebagian itu adalah orang-orang yang melakukan *fardlu kifayah* tersebut.

FARDHU KIFAYAH

Imam Al-Qarrafi mendefinisikan fardhu kifayah sebagai berikut;

مِنْهُمْ يُقَصَّدُ حُصُولُهُ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ بِالذَّاتِ إِلَى فَاعِلِهِ

“Sesuatu yang penting yang diprioritaskan hasilnya, tanpa memandang pada pelakunya”

Imam Ar-Rafi'i mengomentari, maksud definisi ini adalah bahwa fardhu kifayah merupakan sesuatu yang bersifat universal dan terkait dengan beberapa kemaslahatan agama atau dunia, dimana perwujudannya akan menentukan kestabilan. Sehingga dalam hal ini tujuan utama syara' adalah realisasinya, bukan membebankan atau sebagai ujian pada individu. Sedangkan fardhu 'ain, seluruh mukallaf dituntut dan diberi titah untuk merealisasikan²².

²¹ *Ibid*, hal 180 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 70

²² Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal 183 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 51

FARDHU KIFAYAH DIBANDING FARDHU 'AIN

Dalam hal ini ulama berselisih pendapat, mengenai apakah fardhu kifayah yang lebih utama, ataukah fardhu 'ain.

1. Fardhu 'ain lebih utama dibanding fardhu kifayah, karena secara umum *as-syari'* sangat menekankan agar terlaksana dari setiap individu mukallaf. Pendapat ini dikutip Imam As-Syihab Ibn Al-'Imad dan Al-Qadhi Abu At-Thayyib dari Imam As-Syafi'i. Menurut Imam Zakaria al-Anshari pendapat ini adalah versi Ashah.
2. Fardhu kifayah lebih utama dibanding fardhu 'ain, karena ancaman dosa bagi seluruh mukallaf dapat terantisipasi dengan terlaksananya fardhu kifayah oleh sebagian orang hingga tuntutan terpenuhi. Sedangkan pelaksanaan fardhu 'ain hanya mengantisipasi dosa per individu orang yang melakukannya. Pendapat ini disampaikan oleh Al-Ustadz Abu Ishaq, Imam Haramain dan ayahnya Syekh Abu Muhammad Al-Juwaini²³.

SASARAN FARDHU KIFAYAH

Silang pendapat juga terjadi mengenai sasaran fardhu kifayah, apakah terhadap seluruh mukallaf atau sebagian mukallaf?

1. Pendapat pengarang, selaras dengan Imam Ar-Razi, sasaran fardhu kifayah adalah sebagian mukallaf. Karena perwujudannya dicukupkan dari sebagian. Dengan dalil firman Allah SWT:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

"Hendaklah ada segolongan diantara kalian kamu yang mengajak kepada kebaikan, menyuruh berbuat kebajikan dan melarang berbuat kejahatan dan mereka itulah orang-orang yang berbahagia" (QS Ali Imron : 104)

Dalam hal ini ungkapan 'minkum' menyimpulkan kewajiban hanya pada sebagian, bukan keseluruhan.

2. Menurut Jumah termasuk Imam As-Subki, dan merupakan nash Imam As-Syafi'i dalam Al-Umm, sasaran fardhu kifayah adalah seluruh mukallaf. Karena seluruh mukallaf ditetapkan berdosa manakala meninggalkannya. Dan kewajiban ini bisa gugur sebab sebagian mukallaf telah melakukannya. Pendapat ini diunggulkan

²³ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 296 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Tariqah Al-Hushul*, hal. 71

Imam Zakariya Al-Anshari dalam Lubb Al-Ushul. Dengan dalil;

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ (التوبة: ٢٩)

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah"

Dalam ayat ini, Allah SWT memerintahkan seluruh mukminin berperang, bukan sebagian saja.

Berpijak pada pendapat pertama, maksud 'sebagian' sebagai sasaran fardhu kifayah masih diperselisihkan eksistensinya.

- 1) Menurut pendapat yang dipilih (*Al-Muhtar*), sebagian tersebut bersifat *mubham* (tidak tertentu). Karena tidak ditemukan dalil yang menjelaskan tertentu sebagian tersebut. Siapapun melaksanakan kewajiban ini, maka kewajiban dinyatakan gugur.
- 2) Pendapat kedua, sebagian tersebut tertentu menurut Allah SWT. Dan kewajiban tersebut gugur manakala dilaksanakan oleh sebagian mukallaf tersebut atau oleh orang lain, sebagaimana gugurnya hutang dari seseorang atas pelunasan orang lain.
- 3) Pendapat ketiga, sebagian tersebut tertentu menurut Allah SWT dan hal itu berwujud orang yang melaksanakannya. Karena kewajiban gugur sebab perbuatannya.

Catatan;

1. Pijakan pemberlakuan hukum fardhu kifayah adalah pada *dhan* (dugaan). Dengan pemilahan sebagai berikut;
 - Berpijak pada pendapat bahwa sasaran fardhu kifayah adalah sebagian mukallaf, apabila seseorang menduga (*dhan*) orang lain belum atau tidak akan melakukannya, maka dia wajib melakukannya. Dan jika tidak ada dugaan sama sekali, atau ragu-ragu atau menduga orang lain sudah melakukan, maka kewajiban gugur baginya, karena dia secara hukum asal tidak mempunyai tanggungan.
 - Berpijak pada pendapat bahwa sasaran fardhu kifayah adalah seluruh mukallaf, apabila seseorang menduga orang lain sudah atau akan melakukannya, maka kewajiban gugur baginya. Dan jika tidak ada dugaan sama sekali, atau ragu-ragu orang lain sudah melakukannya, atau menduga orang lain belum melakukannya, maka kewajiban belum gugur baginya.
2. Apabila seluruh mukallaf melakukannya bersamaan, maka perbuatan setiap mukallaf terhitung fardhu. Atau dilakukan berurutan, maka perbuatan setiap mukallaf juga terhitung fardhu, hanya saja perbuatan orang pertama saja yang menggugurkan dosa.

Namun jika maksud dari fardhu kifayah sudah sempurna terlaksana, seperti memandikan mayit, maka hanya perbuatan orang pertama yang terhitung sebagai fardhu²⁴.

وَيَتَعَيَّنُ بِالشُّرُوعِ عَلَى الْأَصَحِّ
وَسُنَّةُ الْكِفَايَةِ كَقَرَضِهَا

Fardlu kifayah berubah menjadi *fardlu 'ain* dengan sebab telah mulai dilakukan, menurut *qaul ashab*. Sunnah kifayah ketentuannya sama dengan *fardlu kifayah*.

MENYEMPURNAKAN FARDHU KIFAYAH

Menurut pendapat pertama, fardlu kifayah berubah menjadi fardhu 'ain sebab telah mulai dilakukan, dalam arti menyamai fardhu 'ain dalam kaitan hukum wajib menyempurnakannya. Pendapat kedua, fardlu kifayah tidak berubah menjadi fardhu 'ain sebab telah mulai dilakukan, dalam arti tidak wajib disempurnakan, kecuali jihad, shalat jenazah, haji dan umrah. Karena jika tidak disempurnakan, dalam jihad akan dapat melemahkan mental para pasukan jihad yang lain. Sedangkan dalam shalat jenazah, akan merusak kehormatan mayit.

Dalam hal ini ulama berselisih pendapat mengenai *tashib* dari dua pendapat di atas. Menurut pengarang, pendapat pertama adalah pendapat Ashah. Menurut ulama lain, seperti Imam Zakariya Al-Anshari, pendapat kedua adalah pendapat Ashah.²⁵

DEFINISI SUNNAH KIFAYAH

Sunnah yang definisinya sudah dipaparkan terdahulu, terbagi menjadi sunnah 'ain dan sunnah kifayah. Pengertian dari sunnah kifayah adalah;

مُهُمُّ يُقْصَدُ بِلَا جَزْمِ حُصُولُهُ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ بِالذَّاتِ لِإِقَاعِلِهِ

“*Sesuatu yang penting yang diprioritaskan hasilnya dengan tanpa keharusan, tanpa memandang pada pelakunya*”

Contoh, memulai salam dan mendoakan orang bersin.

Sunnah kifayah memiliki persamaan dengan fardhu kifayah dalam empat aspek, yaitu;

1. Sunnah kifayah dibedakan dengan sunnah 'ain, bahwa sunnah kifayah hasil perbuatannya diprioritaskan tanpa memandang pelakunya,

²⁴ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 73 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 240

²⁵ *Ibid*

- seperti mengucapkan salam. Berbeda dengan sunnah 'ain dimana hasil perbuatannya diprioritaskan dari setiap individu, seperti shalat rawatib.
2. Lebih utama kedudukannya dibanding sunnah 'ain, jika berpijak pada pendapat Al-Ustadz Abu Ishaq dan selainnya.
 3. Menurut mayoritas ulama, tuntutan dibebankan pada seluruh mukallaf. Pendapat lain dibebankan pada sebagian, dimana menurut pendapat Mukhtar sebagian tersebut tidak tertentu, versi lain, tertentu menurut Allah SWT, dan versi ketiga tertentu menurut Allah SWT berujud orang yang melakukannya.
 4. Berubah menjadi sunnah 'ain apabila telah mulai dilaksanakan menurut Ashah. Dalam arti, menyamai sunnah 'ain dalam hal sangat dianjurkan untuk disempurnakan.²⁶

مَسْأَلَةٌ: الْأَكْثَرُ أَنَّ جَمِيعَ وَقْتِ
الظُّهْرِ جَوَازًا وَنَحْوِهِ وَقْتُ الْأَدَاءِ
وَلَا يَجِبُ عَلَى الْمُؤَخَّرِ الْعَزْمُ
خِلَافًا لِقَوْمٍ وَقِيلَ الْأَوَّلُ فَإِنْ
أَخَّرَ فَقَضَاءٌ وَقِيلَ الْآخِرُ فَإِنْ
قُدِّمَ فَتَعْجِيلٌ وَالْحَتَفِيُّهُ مَا اتَّصَلَ
بِهِ الْأَدَاءُ مِنَ الْوَقْتِ وَإِلَّا فَلَا آخِرُ
وَالْكَرْخِيُّ إِنْ قُدِّمَ وَقَعَ وَاجِبًا
بِشَرْطِ بَقَائِهِ مُكَلَّفًا

Permasalahan : Mayoritas ulama berpendapat bahwa seluruh waktu Dhuhur, yakni waktu *jawaz*, dan waktu shalat wajib lainnya, merupakan waktu *adâ*; dan tidak wajib atas orang yang ingin mengakhirkan, untuk melakukan 'azm (berniat melakukan), beda dengan pendapat sekelompok ulama'. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) bahwa waktu *adâ* adalah waktu yang pertama, jika diakhirkan maka statusnya adalah *qadla*'. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) waktu *adâ* adalah waktu yang akhir, jika didahulukan maka statusnya adalah *ta'jil* (penyegeeraan). Kalangan Hanafiyyah berpendapat bahwa waktu *adâ* adalah waktu di mana dilaksanakan shalat dari sepanjang waktu shalat. Jika tidak demikian (yakni jika shalat dilaksanakan sekeluar waktunya), maka waktu *adâ* adalah waktu yang akhir. Imam Al-Karkhi berpendapat, jika shalat didahulukan (dari waktu yang akhir), maka statusnya wajib dengan syarat keadaan pelaku tetap *mukallaf* (hingga waktu yang akhir).

²⁶ *Ibid*

WAJIB MUWASSA'

Hukum wajib dilihat dari sudut pandang waktunya, menurut Imam Syafi'i, Maliki, dan Hambali, terbagi dua;

1. Wajib *muwassa'* (dilapangkan), yaitu suatu kewajiban yang memiliki durasi waktu wajib lebih longgar dibandingkan waktu pelaksanaannya. Dalam arti, terdapat sisa waktu setelah terpakai melaksanakan kewajiban. Contoh, shalat fardhu dilihat dari sisi waktunya.
2. Wajib *mudzayyiq* (dipersempit), yaitu suatu kewajiban yang memiliki durasi waktu wajib sebanding dengan kadar waktu pelaksanaannya. Dalam arti, waktunya sempit, sehingga mukallaf tidak memiliki peluang mengakhirkan keseluruhan atau sebagian kewajiban. Contoh, puasa yang memiliki waktu sehari²⁷.

Berdasarkan pengertian di atas, silang pendapat terjadi menyikapi waktu *ada'* dan kewajiban *'azm* bagi yang mengakhirkannya.

1. Kelompok pertama, ulama yang menetapkan adanya wajib *muwassa'*, yaitu mayoritas golongan fuqaha dan ahli kalam. Menurut kelompok ini, seluruh waktu dari wajib *muwassa'*, seperti waktu jawaz dalam shalat dhuhur, adalah waktu *ada'* dari kewajiban tersebut. Pada bagian manapun seseorang meletakkannya, maka dia sudah memenuhi kewajiban pada waktu *ada'*-nya. Waktu jawaz di sini tidak memasukkan waktu *dharurah* (waktu hilangnya penghalang) dan waktu *hurmah* (akhir waktu yang tidak mencukupi rukun).

Berkembang dalam persoalan mengakhirkan wajib *muwassa'* dari waktu pertama, ulama pendukung kelompok ini berselisih mengenai kewajiban *'azm* (bertekad bulat) melakukan sebelum habis waktunya.

- a. Pendapat Ashah, *'azm* hukumnya tidak wajib dilakukan.
 - b. Pendapat kedua, *'azm* wajib dilakukan. Agar dapat dibedakan antara pengakhiran yang boleh dan tidak, juga antara pengakhiran wajib *muwassa'* dan sunnah dalam kaitan boleh diakhirkan dari awal waktu²⁸. Imam Ar-Razi mengutip pendapat ini dari mayoritas Ashhab As-Syafi'i dan Mu'tazilah, dan dishahihkan Imam An-Nawawi dalam Syarh Al-Muhadzab dan At-Tahqiq.
2. Kelompok kedua, ulama yang mengingkari adanya wajib *muwassa'*²⁹. Mereka berselisih pendapat mengenai penetapan waktu *ada'*.
 1. Pendapat pertama, bahwa waktu *ada'* tertentu di awal waktu. Dan

²⁷ DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, vol I hal. 59

²⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal:188

²⁹ *Ibid*, hal. 198

jika diakhirkan dari awal waktu, maka dihukumi *qadla'*. Al-Imam meriwayatkan dalam Al-Ma'alim dari kalangan Syafi'iyah, akan tetapi hal ini adalah kesalahan, karena tidak ada dari mereka yang mengatakannya.

2. Pendapat kedua, bahwa waktu *ada'* tertentu di akhir waktu. Dan apabila dilakukan di awal waktu, maka disebut *ta'jil* (menggegasakan), namun dapat menggugurkan kewajiban, seperti menggegasakan zakat.
3. Pendapat ketiga, dari golongan Hanafiyyah, bahwa waktu *ada'* adalah bagian waktu yang bersinggungan dengan pelaksanaan (*fi'lu*) ibadah. Dan jika pelaksanaan tidak bersinggungan dengan waktu, dalam arti pelaksanaan tidak berada pada waktunya, maka waktu *ada'* beralih pada bagian akhir dari waktu. Karena pelaksanaan harus dilakukan pada waktu itu, sebab belum terlaksana pada waktu sebelumnya.
4. Pendapat keempat, dari Imam Al-Karkhi. Pada dasarnya waktu *ada'* menurut beliau sama dengan Hanafiyyah, namun berbeda dari sisi persyaratan. Menurut versi ini, apabila ibadah didahulukan dari akhir waktu, dan dilaksanakan sebelum akhir waktu, maka ibadah yang terlaksana menjadi fardhu, dengan syarat pelaku tetap dalam kondisi mukallaf (tidak gila atau meninggal) sampai akhir waktu. Jika tidak, maka ibadah yang disegerakan tersebut menjadi sunnah.³⁰

وَمَنْ أَخَّرَ مَعَ ظَنِّ الْمَوْتِ عَصَى
فَمَنْ عَاشَ وَفَعَلَهُ فَالْجُمُحُورُ أَدَاءً
وَالْقَاضِيَانِ أَبُو بَكْرٍ وَالْحُسَيْنُ
قَضَاءً وَمَنْ أَخَّرَ مَعَ ظَنِّ السَّلَامَةِ
فَالصَّحِيحُ لَا يَعْصِي بِخِلَافِ مَا
وَقْتُهُ الْعُمَرُ كَالْحَجِّ

Barangsiapa yang mengakhirkan kewajiban dengan persangkaan akan meninggal (sebelum melakukannya), maka dia telah durhaka. Dan jika dia tetap hidup dan melakukannya, maka menurut mayoritas ulama' kewajiban yang dilakukannya berstatus *ada'*; Al-Qadli Abu Bakar al-Bâqilânî dan Al-Qadli al-Husain berpendapat, berstatus *qadla'*. Barang siapa mengakhirkan kewajiban dengan persangkaan selamat (dari kematian), maka menurut pendapat *shahih* dia tidak durhaka,

³⁰ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 187-189 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 52-55

HUKUM MENGAKHIRKAN WAJIB MUWASSA'

Dalam wajib *muwassa'* semacam shalat fardhu, meskipun pada dasarnya alokasi waktu yang diberikan longgar, akan tetap ada beberapa faktor yang menyebabkan waktu menjadi sempit, seperti pelaku menduga dirinya akan meninggal, haid atau *mawani' as-shalat* (pencegah keabsahan shalat) yang lain. Di saat dalam kondisi semacam ini, mengakhirkan wajib *muwassa'* dari awal waktu mengalami perubahan rumusan, karena waktu menjadi sempit sebab dugaannya. Berikut selengkapnya.

1. Seseorang yang menduga akan mengalami kematian, haid atau penghalang shalat yang lain setelah melewati masa yang cukup digunakan shalat. Bagi orang seperti ini mengakhirkan shalat dari awal waktu dihukumi durhaka (berdosa).

Namun apabila dugaannya salah, dalam arti dia masih hidup atau tidak mengalami haid, kemudian dia melakukan shalat pada waktunya, maka menurut Jumhur sebagai qaul Ashah, shalat yang dilakukan dihukumi *ada'*, karena dia melakukannya pada waktu yang ditentukan syara'. Menurut pendapat Qadhi Abu Bakar Al-Baqilani dan Qadhi Husein, dihukumi *qadha'*, karena shalat tersebut dilakukan setelah waktu menjadi sempit sebab dugaannya, meskipun akhirnya meleset.

2. Seseorang yang menduga selamat dari faktor-faktor di atas sampai akhir waktu, namun kemudian meninggal atau haid sebelum melakukan shalat. Bagi orang seperti ini mengakhirkan shalat dari awal waktu menurut qaul Ashah dihukumi tidak berdosa (durhaka), karena mengakhirkan shalat boleh dilakukan, sedangkan hilangnya kesempatan bukan atas kehendaknya. Pendapat lain, orang tersebut dihukumi berdosa, memandang persyaratan boleh mengakhirkan shalat adalah selamat sampai akhir.

Lain halnya kewajiban yang waktu pelaksanaannya sepanjang umur, seperti ibadah haji, maka apabila seseorang yang menduga selamat mengakhirkannya setelah melewati waktu yang memungkinkan terlaksana, namun ternyata dia meninggal sebelum melaksanakannya, maka menurut Ashah dia dianggap berdosa. Karena jika tidak, maka kewajiban tidak akan terealisasi. Pendapat lain, tidak dihukumi berdosa, karena mengakhirkan haji baginya diperbolehkan. Pendapat ketiga dari Imam Al-Ghazali, jika orang tersebut lanjut usia maka dia berdosa, tetapi jika masih muda, tidak berdosa. Mengikuti pendapat pertama, hukum dosa ditetapkan mulai akhir tahun dia berkesempatan haji, karena dia boleh mengakhirkan sampai batas tersebut. Pendapat lain, mulai awal tahun, karena kewajiban berstatus tetap pada saat itu.

Pendapat ketiga, tidak disandarkan pada tahun tertentu.³¹

مَسْأَلَةٌ: الْمَقْدُورُ الَّذِي لَا يَتِمُّ
الْوَاجِبُ الْمُطْلَقُ إِلَّا بِهِ وَاجِبٌ
وَقَاقًا لِأَكْثَرِ وَثَائِلِهَا إِنْ كَانَ سَبَبًا
كَالتَّارِ لِلْإِخْرَاقِ وَقَالَ إِمَامُ
الْحَرَمَيْنِ إِنْ كَانَا شَرْطًا شَرْعِيًّا لَا
عَقْلِيًّا أَوْ عَادِيًّا فَلَوْ تَعَذَّرَ تَرَكَ
الْمُحَرَّمُ إِلَّا بِتَرْكِ غَيْرِهِ وَجَبَ أَوْ
اخْتَلَطَتْ مَنَكُوحَةٌ بِأَجْنَبِيَّةٍ
حُرْمَتَاؤُا طَلَّقَ مُعَيَّنَةً ثُمَّ نَسِيَهُ

Permasalahan: Sesuatu yang mampu dilakukan, yang mana sebuah kewajiban yang mutlak tidak akan sempurna tanpanya, maka sesuatu tersebut adalah wajib, selaras dengan pendapat mayoritas ulama. Pendapat ketiga menyatakan (bahwa sesuatu itu wajib) jika berupa sebab, seperti api bagi pembakaran. Imam Haramain berkata, (bahwa sesuatu itu wajib) jika berupa syarat *syar'i*, bukan syarat *aqli* (syarat yang bersifat logika) atau *adi* (syarat yang berupa kebiasaan). Jika tidak mungkin meninggalkan sesuatu yang diharamkan kecuali dengan meninggalkan sesuatu selainnya, maka wajib meninggalkan sesuatu yang lain itu. Atau jika wanita yang telah dinikahi bercampur (sehingga sulit dikenali) dengan wanita *ajnabiyah*, maka keduanya haram. Atau jika seseorang menceraikan isteri tertentu (di antara beberapa isteri), lalu lupa (siapa yang diceraikannya), maka haram pula keduanya.

PENYEMPURNA PERKARA WAJIB

Untuk merealisasikan perkara wajib, dibutuhkan beberapa penghantar, dimana sebuah kewajiban tidak akan terwujud tanpa adanya penghantar tersebut. Mengenai eksistensi hukum dari penghantar atau penyempurna kewajiban, baik berupa syarat atau *sabab*, ulama berselisih pendapat;

1. Menurut pendapat Ashah dari mayoritas ulama, perkara yang menjadi penyempurna sebuah kewajiban, baik berupa *sabab* atau *syarat* dihukumi wajib. Karena jika tidak wajib, maka kewajiban yang dihantarkan tentunya boleh ditinggalkan. Dengan kaidah;

الْمَقْدُورُ الَّذِي لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ الْمُطْلَقُ إِلَّا بِهِ وَاجِبٌ

"Perbuatan yang mampu dilakukan oleh orang mukallaf, dimana sebuah kewajiban mutlak tidak dapat sempurna kecuali dengannya, maka perbuatan tersebut dihukumi wajib"

Dari kaidah ini, disimpulkan ada dua persyaratan;

³¹ *Ibid*, hal. 180 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 52-55

- 1) Kewajiban bersifat mutlak. Mengecualikan kewajiban yang status wajibnya masih tergantung pada adanya perkara lain (wajib *muqayyad*). Contohnya adalah zakat, dimana kewajibannya tergantung atas kepemilikan satu nishab. Maka dalam hal ini seseorang tidak bisa ditetapkan wajib mengusahakan harta satu nishab.
- 2) Penyempurna kewajiban tersebut dalam batas kemampuan manusia (الْمَقْدُورُ لِلْمُكْتَفٍ). Mengecualikan hal-hal yang di luar batas kemampuan manusia. Adakalanya karena mustahil, seperti kuasa dan kehendak Allah swt yang menjadi penentu ada dan tidaknya perbuatan manusia. Ada juga karena faktor kesulitan di dalamnya meskipun mungkin diwujudkan, seperti mengusahakan 40 orang dalam shalat Jum'at³².
2. Pendapat kedua, penyempurna tersebut tidak dihukumi wajib secara mutlak (baik berupa *sabab* atau *syarat*). Karena dalil yang menunjukkan wajib tidak ada.
3. Pendapat ketiga, penyempurna tersebut dihukumi wajib jika berupa *sabab*, bukan berupa *syarat*, sebagaimana api yang secara *adat* menjadi *sabab* adanya pembakaran. Versi ini membedakan antar *sabab* dengan *syarat* dari sisi kuatnya ikatan, menurut mereka keterkaitan sebuah *sabab* dengan *musabab* lebih kuat dibanding keterkaitan antara *syarat* dengan *masruth*.
4. Pendapat keempat yang didukung Imam Haramain, penyempurna tersebut dihukumi wajib jika berupa *syarat syar'i*, seperti wudhu dalam shalat. Tidak berupa *syarat* yang bersifat *adiy* (adat), seperti membasuh sebagian kepala untuk menyempurnakan pembasuhan wajah, atau bersifat *aqli* (logika rasio), seperti meninggalkan sesuatu yang kontadiktif (*dhidd*) dengan kewajiban sebagai penyempurna terlaksananya sebuah kewajiban. Juga tidak berupa *sabab* yang bersifat *syar'i*, seperti shighat sebagai penyempurna pemerdekaan budak, atau *'aqli*, seperti analisa sebagai penyempurna dihasilkannya ilmu, atau *'adiy*, seperti menebas leher sebagai penyempurna eksekusi mati.

PENYEMPURNA MENINGGALKAN HARAM

Berdasarkan kaidah di atas, berkembang dalam perkara yang menjadi penghantar atau penyempurna meninggalkan haram. Dalam hal ini ulama menetapkan bahwa hukumnya wajib meninggalkan perkara

³² DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal 69-70

mubah (boleh dilakukan), manakala hal itu menjadi penyempurna meninggalkan perbuatan haram. Contoh, air sedikit yang kemasukan najis³³. Memakai keseluruhan air tersebut dihukumi haram, karena meninggalkan pemakaian air secara keseluruhan menjadi satu-satunya cara agar terhindar dari memakai najis. Contoh lain, ketika seorang suami menjumpai istrinya bercampur dengan wanita lain, hingga sulit dibedakan karena kemiripannya. Maka suami haram menyentubuhi keseluruhan wanita tersebut. Karena dengan cara inilah, suami akan terhindar dari menyentubuhi wanita lain yang diharamkan.³⁴

مَسْأَلَةٌ: مُطْلَقُ الْأَمْرِ لَا يَتَنَاوَلُ
الْمَكْرُوهَ خِلَافًا لِلْحَنْفِيَّةِ فَلَا
تَصِحُّ الصَّلَاةُ فِي الْأَوْقَاتِ
الْمَكْرُوهَةِ وَإِنْ كَانَ كَرَاهَةً تَنْزِيهِ
عَلَى الصَّحِيحِ

Permasalahan : Kemutlakan perintah tidak akan mencakup pada hal yang makruh, berbeda dengan pendapat ulama' Hanafiyyah. Sehingga, tidak sah shalat yang dilakukan pada waktu-waktu makruh, meski sekadar *makruh tanzih*, menurut *qaul shahih*.

KETERKAITAN AMR MUTLAK DAN MAKRUH

Kemutlakan amr (perintah) untuk melakukan suatu perkara yang hakikat sebagian *ju'z* di dalamnya berupa makruh *tahrim* atau *tanzih*, menurut pendapat Ashah tidak mencakup atau terkait dengan makruh tersebut, baik *tahrim* atau *tanzih*³⁵. Karena akan mengakibatkan satu perkara dituntut untuk dilakukan dan ditinggalkan dari satu sudut pandang (*jibah wahidah*), dan terjadilah *tanaqudh* (kontradiksi). Hal ini baik terjadi dalam perkara yang memiliki satu sudut pandang, atau dua sudut pandang (*jibatain*) yang saling terkait (*bainahuma luzum*). Contoh, shalat pada waktu makruh, seperti saat terbit matahari atau menjelang tenggelam, baik mengacu pendapat bahwa shalat tersebut makruh *tahrim* maupun *tanzih*. Dalam kasus ini, shalat dihukumi tidak sah, karena jika shalat yang hukumnya makruh *tahrim* atau *tanzih* ini dinyatakan sah, dalam arti tercakup dalam perintah sunnah mutlak yang disimpulkan dari hadits-hadits *targhib* (pendorong amal), maka akan terjadi kontradiksi. Sehingga status shalat mengacu pada pendapat makruh *tanzih*, meskipun

³³ Mengikuti pendapat bahwa air tersebut tetap suci (*Ibid*, hal 71)

³⁴ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 192-197

³⁵ Haram dan makruh *tahrim* sama-sama mengakibatkan dosa. Perbedaannya, haram adalah hukum yang ditetapkan berdasar dalil *qath'i*, atau *ijma'*, atau *qiyas*, baik *awlawi* atau *musawi*. Sedangkan makruh *tahrim* ditetapkan berdasar dalil yang mungkin di-*ta'wil*.

boleh dilakukan, namun dihukumi *fasidah* (rusak), dalam arti tidak sah sebab tidak tercakup amr, juga tidak berpahala. Pendapat lain, status shalat mengacu pada pendapat makruh *tanzih*, dihukumi sah sebab tercakup amr, dan berpahala. Sedangkan larangan (*nahi*) di dalamnya mengarah pada faktor eksternal (*amr kharij*), seperti menyamai penyembah matahari dalam penyembahan mereka saat terbit dan tenggelam.

Kelompok Hanafiyyah, diikuti Syekh Abu Ishaq, Imam Haramain dan lainnya menyatakan bahwa kemutlakan *amr* (perintah) mencakup makruh. Kemudian mereka berselisih pendapat, sebagaimana disampaikan Imam As-Sarkhasi.

1. Dari Imam Abu Bakar Ar-Razi, bahwa kemutlakan *amr* (perintah) mencakup makruh, disertai tetapnya sifat makruh. Seperti melakukan shalat Ashar setelah matahari berubah menjelang terbenam. Shalat ini boleh dilakukan dan diperintahkan syara', namun hukumnya juga makruh. Contoh lain, thawaf seseorang yang berhadats, dimana thawaf ini tercakup dalam perintah dalam firman Allah SWT;

وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ

"Dan hendaklah mereka melakukan thawaf di sekeliling rumah yang tua itu (baitullah) (Al-Hajj : 29)

Meskipun demikian, thawaf tetap dihukumi makruh.³⁶

2. Pendapat Ashah yang disitir Imam As-Sarkhasi, bahwa kemutlakan *amr* (perintah) mencakup makruh, namun dalam arti datangnya *amr* menghilangkan kemakruhan. Hal ini manakala makruh tidak mengarah pada *amrin kharij* (faktor eksternal). Sehingga dalam contoh di atas, kemakruhan tidak pada shalat Asharnya, namun karena menyerupai para penyembah matahari. Kemakruhan juga tidak pada thawaf sebagai pengagungan Baitullah, namun karena sifat tertentu pada pelakunya, yakni hadats³⁷.

³⁶ *Ibid*, hal. 197-200 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 81-83

³⁷ *Ibid*, dan Hasan biq Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 257

أَمَّا الْوَاحِدُ بِالشَّخْصِ لَهُ جِهَتَانِ
كَالصَّلَاةِ فِي الْمَغْصُوبِ فَالْجُمْهُورُ
تَصِحُّ وَلَا يُثَابُ وَقِيلَ يُثَابُ
وَالْقَاضِي وَالْإِمَامُ لَا تَصِحُّ
وَيَسْقُطُ الظَّلْبُ عِنْدَهَا وَ أَحْمَدُ
لَا صِحَّةَ وَلَا سُقُوطَ

وَالْخَارِجُ مِنَ الْمَغْصُوبِ تَائِبًا آتٍ
بِوَاجِبٍ وَقَالَ أَبُو هَاشِمٍ بِحَرَامٍ
وَقَالَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ هُوَ مُرْتَبِكٌ
فِي الْمَعْصِيَةِ مَعَ انْقِطَاعِ
تَكْلِيفِ النَّهْيِ وَهُوَ دَقِيقٌ

Adapun sebuah obyek secara kasuistik, yang memiliki dua sisi, seperti shalat di tempat yang di-*ghashab*, maka menurut mayoritas ulama' shalat tersebut sah, tetapi tidak berpahala. Dikatakan (dalam sebuah pendapat), tetap berpahala. Al-Qadli Abu Bakar al-Bâqilâni dan Imam Ar-Râzi berkata, bahwa shalat tidak sah, tetapi tuntutan gugur dengan dilakukannya shalat. Imam Ahmad berkata, tidak ada keabsahan shalat, juga tidak ada gugurnya tuntutan.

Sescorang yang sedang keluar dari tempat *ghashab*-an dengan niat bertaubat berarti sedang melakukan sebuah kewajiban. Syaikh Abu Hasyim berkata, bahwa orang tersebut sedang melakukan sebuah keharaman. Imam Haramain berkata, bahwa orang tersebut terperangkap dalam kemaksiatan, dan di sisi lain telah terputus dari *taklif* larangan; dan pendapat ini rumit.

MAKRUH YANG MEMILIKI DUA PERSPEKTIF

Makruh terkadang memiliki dua sudut pandang (*jihatain*) yang keduanya tidak saling terkait (*la luzuma bainahuma*), dalam arti wujud salah satunya tidak tergantung pada yang lain. Dalam hal ini manakala mengacu pada pendapat bahwa kemakruhannya bersifat *tanzih*, seperti shalat di tempat-tempat makruh, maka dipastikan makruh tercakup dalam kemutlakan *amr*. Dan manakala mengacu pada pendapat bahwa kemakruhannya bersifat *tahrim*, seperti shalat di tanah *ghasab*-an, maka menurut Ashah, makruh tercakup dalam kemutlakan *amr*. Pendapat lain, tidak tercakup, karena memandang sisi *tahrim*-nya.

HUKUM SHALAT DI TANAH HASIL GHASHAB

Shalat di bumi hasil *ghashab* memiliki dua sisi pandang, yakni sisi shalat dan sisi *ghashab* atau menguasai milik orang lain dengan jalan yang salah, dimana antara keduanya tidak saling terkait, dalam arti satu dengan yang lain dapat terwujud tanpa ada saling ketergantungan. Mengenai hukumnya, ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat Jumhur, sah shalatnya, memandang sisi shalat yang diperintahkan, baik fardhu atau sunnah, namun tidak berpahala, memandang sebagai hukuman dari sisi *ghasab*-nya.

2. Pendapat kedua, sah shalatnya, dan berpahala dari sisi shalatnya, meskipun akan disiksa dari sisi ghashabnya. Karena terkadang seseorang disiksa dengan tanpa terhalangi mendapatkan seluruh atau sebagian pahala perbuatannya.
3. Imam Ar-Razi dan Qadhi Abu Bakar Al-Baqilani berpendapat, tidak sah shalatnya secara mutlak, memandang sisi ghashabnya, akan tetapi tuntutan melakukan shalat sudah gugur ketika shalat wujud. Karena memandang fakta bahwa ulama salaf tidak memerintahkan *qadha'*, padahal mereka mengetahuinya. Sebagaimana gugurnya membasuh tangan, manakala terpotong. Dengan demikian gugurnya tuntutan bukan sebab shalat tersebut, akan tetapi karena adanya *ijma'*.
4. Imam Ahmad berpendapat, tidak sah shalatnya, dan tidak pula gugur tuntutan. Karena berdiam di tempat ghashaban adalah larangan, dan shalat adalah berdiam dengan gerakan atau diam. Sehingga mustahil perkara yang dilarang berubah menjadi ketaatan. Karena mengakibatkan satu perkara disifati dengan wajib dan haram.³⁸

KELUAR DARI TEMPAT HASIL GHASHAB

Kasus lain, mengenai seseorang yang bergegas keluar dari tempat yang di-*ghashab*-nya dalam keadaan bertaubat³⁹, dalam arti menyesali telah masuk dengan cara yang tidak dibenarkan syara' dan bertekad tidak akan mengulanginya, serta menempuh jalan terpendek dan paling ringan resikonya. Beberapa kalangan berselisih tentang status orang ini.

1. Menurut Ashah, dia telah melakukan kewajiban, dan kemaksiatannya telah berakhir sewaktu memulai keluar dari tempat tersebut. Karena dengan keluar dalam keadaan semacam itu, kewajiban taubat baginya dapat terealisasi.
2. Menurut Imam Abu Hasyim dari Mu'tazilah, orang tersebut tetap dikatakan melakukan kemaksiatan. Karena dia masih seperti saat berdiam diri sebagai orang yang menggunakan milik orang lain tanpa ijin. Dan tidak benar-benar disebut bertaubat sebelum sampai pada akhir batas tanah yang di-*ghashab*-nya, karena pada saat itulah dia telah melakukan kewajiban *iqla'* (memutus kemaksiatan).
3. Pendapat penengah, datang dari Imam Haramain, bahwa orang

³⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 203, Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 203 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 263

³⁹ Apabila dia keluar tidak dalam keadaan bertaubat, maka ulama sepakat dia masih berstatus melakukan kemaksiatan.

tersebut telah mencampur adukkan kemaksiatan, bersamaan dengan terputusnya tuntutan *nabi* dari orang tersebut, berupa tuntutan menghentikan penggunaan milik orang lain tanpa ijin dengan cara keluar dalam keadaan bertaubat. Sehingga dengan sekedar keluar, dia belum terlepas dari kemaksiatan, karena sebab dia masuk ke tempat tersebut, penyebab kemaksiatan masih terwujud. Dan Imam Haramain mempertimbangkan dua sisi pada saat dia keluar, sisi kemaksiatan dan sisi ketaatan, meskipun sisi pertama tidak bisa terlepas dari sisi kedua. Sedangkan Jumhur mengabaikan sisi kemaksiatan berupa *madharat* menggunakan milik orang lain tanpa ijin saat keluar, demi mengantisipasi *madharat* yang lebih besar, yakni berdiam di tempat ghashaban. Sebagaimana diabaikannya *madharat* berupa hilangnya akal, untuk mengantisipasi *madharat* yang lebih besar berupa hilangnya nyawa ketika suapan nasi menghentikan jalan napas dan tidak ditemukan selain *khamr* untuk menggelontorkannya. Menurut pengarang, pendapat Imam Haramain ini rumit, manakala sisi maksiat ditetapkan karena penyebabnya masih ada, dan sisi ketaatan juga ditetapkan karena pelaku melakukan sesuatu yang diperintahkan. Komentar Imam Ibn Hajib, pendapat Imam Haramain jauh dari kebenaran, karena menyertakan kemaksiatan bersama hilangnya keterkaitan *nabi*. Namun hal ini dibantah, bahwa seseorang yang murtad kemudian gila, maka setelah sembuh dan kembali masuk Islam, dia berkewajiban meng-*qadha'* shalat yang ditinggalkannya semasa mengalami gila, karena tetap memberlakukan hukum kemaksiatan berbuat murtad. Dalam contoh ini, hukum maksiat masih ada, padahal keterkaitan (*ta'alluq*) *nabi* sudah terlepas di saat orang tersebut gila.⁴⁰

وَالسَّاقِطُ عَلَى جَرِيحٍ يَقْتُلُهُ إِنْ
اسْتَمَرَ وَكُفَّ عَنْهُ إِنْ لَمْ يَسْتَمِرَّ قِيلَ
يَسْتَمِرُّ وَقِيلَ يَتَحَيَّرُ وَقَالَ إِمَامُ
الْحَرَمَيْنِ لِأَحْكَمَ فِيهِ وَتَوَقَّفَ
الْعَزَالِيُّ

Orang yang sedang jatuh, yang akan menimpa orang luka dan berakibat kematiannya jika ia meluruskan jatuhnya; dan berakibat kematian orang yang sederhana dengannya jika tidak meluruskan jatuhnya, dikatakan (dalam sebuah pendapat), hendaknya ia meluruskan jatuhnya (tidak berusaha menghindar dari orang luka). Dikatakan (dalam pendapat lain), ia bebas memilih. Imam Haramain berkata, tidak ada hukum dalam masalah ini. Imam Ghazali menanggukannya.

⁴⁰ *Ibid*, hal. 203-204, Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 266, dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 84

ORANG YANG JATUH DARI KETINGGIAN

Selanjutnya ulama berselisih pendapat mengenai seseorang yang jatuh dari ketinggian atas atau tanpa kehendaknya dan mengancam nyawa orang lain di bawahnya manakala dia tidak berpindah ke arah lain, atau jika dia berusaha untuk berpindah, akan mengancam korban lain yang sederajat dengan orang pertama dalam hal sifat-sifat kesetaraan *qishash*⁴¹.

1. Pendapat Ashah, dia wajib menetapi posisinya dan tidak boleh berpindah, berdasarkan kaidah;

الضَّرَرُ لَا يُزَالُ بِالضَّرَرِ

"Sebuah bahaya tidak boleh dihilangkan dengan memunculkan bahaya yang lain"

- Juga dikarenakan berpindah posisi artinya memulai pekerjaan baru, sedangkan dalam persoalan ini melanjutkan pekerjaan (tetap dalam posisinya) lebih ringan hukumnya dibandingkan memulai pekerjaan baru (berpindah posisi). Karena dalam melanjutkan pekerjaan akan ditolerir perkara yang tidak ditolerir manakala dilakukan saat memulai pekerjaan. Namun apabila salah satunya adalah seorang Nabi SAW, wali, atau imam yang adil, maka harus diprioritaskan dan wajib berpindah, sebagaimana statemen Imam Ibn 'Abd As-Salam.
2. Pendapat kedua, boleh memilih antara tetap dalam posisinya atau berpindah. Hal ini memandang kapasitas kemudharatan dari keduanya setara.
 3. Pendapat ketiga dari Imam Haramain, dalam persoalan tersebut tidak ada hukum, baik berupa ijin atau larangan. Karena mengizinkan orang tersebut untuk tetap atau berpindah dari posisinya, atau mengizinkan salah satunya, akan mengakibatkan pembunuhan yang diharamkan. Sedangkan melarang keduanya tidak mungkin terlaksana. Dan menurut beliau, manakala dia jatuh atas kehendaknya sendiri, maka kemaksiatannya terus berlangsung, sebab masih adanya penyebab kemaksiatan, yakni menjatuhkan dirinya sendiri.
 4. Pendapat keempat dari Imam Al-Ghazali, status hukumnya *manquf* (ditangguhkan). Dalam kitab Al-Mustashfa beliau mengatakan, tiga pendapat tersebut memiliki peluang benar. Dan dalam kitab Al-Mankhul, beliau memilih pendapat ketiga.⁴²

⁴¹ Namun apabila tidak sederajat, seperti orang kafir, maka wajib berpindah, karena membunuhnya tidak mengandung mafsadah atau mafsadahnya lebih ringan_Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 85

⁴² Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 329 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 85

مَسْأَلَةٌ: يَجُوزُ التَّكْلِيفُ بِالْمُحَالِ
مُطْلَقًا وَمَعَ أَكْثَرِ الْمُعْتَرِزَةِ
وَالشَّيْخُ أَبُو حَامِدٍ وَالْعَرَائِيُّ وَابْنُ
دَقِيقِ الْعِيدِ مَا لَيْسَ مُمْتَنِعًا
لِتَعَلُّقِ الْعِلْمِ بِعَدَمِ وَقُوعِهِ وَ
مُعْتَرِزُهُ بَعْدَادَ وَالْأَمِيدِيُّ وَ إِمَامُ
الْحَرَمَيْنِ كَوْنُهُ مَطْلُوبًا لَا وَرُودَ
صِبْغَةِ الطَّلَبِ وَالْحَقُّ وَقُوعُ
الْمُتَنَعِ بِالْغَيْرِ لَا بِالذَّاتِ

Permasalahan : Boleh (mungkin secara akal), *taklif* dengan sesuatu yang mustahil, secara mutlak. Mayoritas Mu'tazilah, Syaikh Abu Hamid al-Isfiryani, Imam Ghazali, dan Ibnu Daqiqil 'Id mencegah kemungkinan *taklif* dengan sesuatu yang mustahil yang kemustahilannya bukan karena keterkaitan sifat ilmu Allah dengan tidak terjadinya sesuatu. Ulama' Mu'tazilah Baghdad dan Al-Amudi mencegah kemungkinan *taklif* dengan sesuatu yang kemustahilannya mandiri. Imam Haramain mencegah keberadaan hal yang mustahil sebagai obyek tuntutan untuk dilakukan, bukan mencegah adanya redaksi tuntutan. Dan, yang benar adalah terjadinya *taklif* dengan sesuatu yang kemustahilannya disebabkan hal lain, bukan sesuatu yang kemustahilannya mandiri.

TAKLIF BI AL-MUHAL

Sebagaimana terdahulu, *taklif* ditinjau dari sudut pandang mungkin tidaknya terlaksana terbagi dua macam;

1. *Taklif al-muhal* adalah menuntut seseorang yang mana dia tidak mungkin dapat mengerjakan tujuan taklif. Seperti, menuntut mayit atau benda tidak bernyawa. Menurut pendapat Ashah, taklif semacam ini tidak diperbolehkan sebagaimana pembahasan terdahulu.
2. *Taklif bi al-muhal* adalah menuntut dengan sesuatu hal yang tidak mungkin dikerjakan. Seperti, menuntut berjalan pada orang yang lumpuh.

Perbedaan antara keduanya, *taklif al-muhal* letak ketidak mungkinan ada pada orang yang diperintah (*al-ma'mur*), sedangkan *taklif bi al-muhal* letak ketidak mungkinan ada pada perbuatan yang diperintahkan (*ma'mur bih*)⁴³.

Mengenai bentuk *taklif* kedua, yakni *taklif bi al-muhal*, ulama berselisih pendapat mengenai boleh dan tidaknya.

1. Pendapat Ashah, menyatakan *taklif* tersebut boleh secara mutlak, baik *muhal li dzatibi* atau *muhal li ghoiribi*. *Muhal li dzatibi* adalah sesuatu yang

⁴³ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 87

tercegah wujudnya karena faktor pemahamannya sendiri. Dalam arti tercegah secara adat dan akal. Contoh *taklif* untuk mengumpulkan warna putih dan hitam dalam satu waktu dan tempat. Dan *muhali ghoiribi* adalah sesuatu yang tercegah wujudnya bukan karena faktor pemahamannya sendiri, namun mungkin karena *dzatiyah*-nya atau karena pemahamannya sendiri. *Muhali li ghairibi* ada dua. Pertama, sesuatu yang tercegah secara adat, namun tidak secara akal. Contoh, menuntut berjalan pada orang yang lumpuh. Kedua, sesuatu yang tercegah secara akal, namun tidak secara adat. Contoh, menuntut seseorang untuk beriman, sedangkan dalam ilmu Allah SWT sudah dimaklumi bahwa orang tersebut tidak akan beriman. Seperti tuntutan beriman pada Abu Jahal, dimana secara adat hal tersebut dapat diterima manusia, karena mereka tidak mengetahui apa yang tercatat pada *lauhul al-mahfud*. Namun secara akal hal tersebut tidak dapat diterima (*muhali*), karena akan berakibat *ilmu qadim* Allah menjadi *jahl*.⁴⁴

2. Mayoritas Mu'tazilah, Syaikh Abu Hamid al-Isfiryani, Imam Ghazali, dan Ibnu Daqiqil 'Id mencegah bolehnya *taklif* dengan sesuatu yang kemustahilannya bukan karena keterkaitan sifat ilmu Allah SWT dengan tidak terjadinya sesuatu. Karena manakala tercegahnya sesuatu menjadi jelas bagi para mukallaf, maka menuntut sesuatu tersebut dari mereka tidak berfaidah.
3. Ulama' Mu'tazilah Baghdad dan Al-Amudi mencegah bolehnya *taklif* dengan sesuatu yang kemustahilannya mandiri (*li dzatibi*), bukan karena faktor lain (*li ghairibi*).
4. Imam Haramain tidak menerima keberadaan *taklif* dengan sesuatu yang kemustahilannya bukan karena keterkaitan sifat ilmu Allah SWT dengan tidak terjadinya sesuatu, sebagai obyek tuntutan (*mathlub*). Namun jika hanya sekedar keberadaan redaksi tuntutan, tanpa menyertakan makna tuntutan, menurut beliau tidak tercegah. Seperti dalam firman Allah SWT ;

كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (البقرة: ٦٥)

"Jadilah kamu kera yang hina..!"

EKSISTENSI TAKLIF BI AL-MUHAL

Selanjutnya ulama yang memperbolehkan *taklif bi al-muhali* berselisih pendapat mengenai eksistensinya (*wuqu'*).

1. Pendapat yang benar adalah mengakui keberadaan *taklif* dengan sesuatu yang kemustahilannya disebabkan hal lain, bukan sesuatu yang

⁴⁴ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 270

kemustahilannya mandiri (*dzatiah*). Karena Allah SWT menuntut manusia dan jin untuk beriman, dan Allah SWT berfirman;

وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ (يوسف : ١٠٣)

"Dan sebagian besar manusia tidak akan beriman walaupun kamu sangat menginginkannya"

Keimanan sebagian besar manusia tidak mungkin terwujud karena Allah SWT mengetahui hal tersebut tidak akan terjadi. Dimana hal ini termasuk sesuatu yang kemustahilannya disebabkan hal lain. Sedangkan tidak diakuinya keberadaan sesuatu yang kemustahilannya mandiri (*li dzatibi*) adalah berdasarkan *istiqra'* (penelitian).

2. Pendapat kedua, mengakui keberadaannya secara mutlak, baik dengan sesuatu yang kemustahilannya disebabkan hal lain, atau sesuatu yang kemustahilannya mandiri. Karena orang-orang yang ayat Al-Qur'an telah turun mengenai ketidak imanan mereka, seperti Abu Jahal, Abu Lahab, dan selain keduanya, semisal dalam ayat;

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (البقرة : ٦)

"Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak juga akan beriman"

dalam hal ini mereka adalah termasuk sejumlah orang yang dituntut membenarkan apapun yang dibawa Nabi SAW dari Allah SWT, termasuk bahwa mereka tidak akan beriman (membenarkan apa yang dibawa Nabi SAW). Sehingga terjadi kontradiksi, dimana mereka dituntut membenarkan Nabi SAW atas ajaran yang berisi mereka tidak akan membenarkan Nabi SAW. Dengan demikian persoalan ini termasuk sesuatu yang kemustahilannya mandiri (*li dzatibi*).

3. Pendapat ketiga, dari Jumhur, tidak mengakui keberadaan sesuatu yang kemustahilannya mandiri dan disebabkan hal lain. Namun mengakui keberadaan *taklif* dengan sesuatu yang mustahil karena keterkaitan ilmu Allah SWT atas tidak terjadinya hal tersebut. Allah berfirman;

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (البقرة: ٢٨٦)

"Allah tidak membebaninya seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya"

Taklif dengan sesuatu yang mustahil karena keterkaitan ilmu Allah SWT atas tidak terjadinya hal tersebut secara lahiriyah termasuk sanggup dan mampu dilakukan mukallaf⁴⁵.

⁴⁵ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 331 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 87

مَسْأَلَةٌ : الْأَكْثَرُ أَنَّ حُصُولَ
الشَّرْطِ الشَّرْعِيِّ لَيْسَ شَرْطًا فِي
صِحَّةِ التَّكْلِيفِ وَهِيَ مَفْرُوضَةٌ
فِي تَكْلِيفِ الْكَافِرِ بِالْفُرُوعِ
وَالصَّحِيحِ وَقُوْعُهُ خِلَافًا لِأَبِي
حَامِدٍ الْإِسْفَرَايِينِيِّ وَأَكْثَرِ الْحَفَظِيَّةِ
فِي قَوْلِهِمْ لَيْسَ مُكَلَّفًا بِهَا مُطْلَقًا
وَلَقَوْمٌ فِي الْأَوَامِرِ فَقَطْ وَلَا آخَرِينَ
فَيَمْنَعُ عَدَا الْمُتَدَّ قَالَ الشَّيْخُ
الْإِمَامُ وَالْخِلَافُ فِي خِطَابِ
التَّكْلِيفِ وَمَا يَرْجِعُ إِلَيْهِ مِنْ
الْوَضْعِ لَا الْإِثْلَافِ وَالْجِنَايَاتِ
وَتَرْتَبُ آثارُ الْعُقُودِ

Permasalahan: mayoritas ulama berpendapat bahwa tercapainya syarat *syar'i* bukanlah syarat dalam keabsahan *taklif*. Permasalahan ini ditcrapkan dalam *taklif* terhadap orang kafir dengan cabang-cabangan syariat. Menurut *qaul shahih*, bahwa yang demikian itu terjadi. Berbeda dengan pendapat Abu Hamid al-Isfiryini dan mayoritas Hanafiyah yang menyatakan bahwa orang kafir tidak terbebani *taklif* secara mutlak. Berbeda pula dengan sekelompok ulama' yang menyatakan bahwa orang kafir tidak terbebani *taklif* dalam perintah-perintah saja. Berbeda pula dengan sekelompok ulama' lainnya yang menyatakan bahwa orang kafir tidak terbebani *taklif*, kecuali orang murtad. Syaikh Al-Imam (orangtua pengarang) berkata, bahwa perbedaan pendapat terjadi dalam *khiṭṭab taklif*, dan juga *khiṭṭab wadh'i* yang kembali pada *khiṭṭab taklif*, bukan dalam masalah perusakan, penganiayaan, dan konsekwensi akad.

TAKLIF ATAS PERKARA YANG TIDAK TERPENUHI SYARATNYA

Ulama berbeda pendapat tentang *syarat syar'i*, apakah keberadaannya menjadi syarat keabsahan sebuah *taklif* (tuntutan) ataukah tidak.

1. Menurut mayoritas ulama, tidak menjadi syarat. Hukumnya boleh dan sah menuntut sesuatu yang disyarati (الْمَشْرُوطُ) ketika syaratnya tidak ada, karena syarat mungkin dilakukan sebelum الْمَشْرُوطُ. Sehingga sah menuntut orang kafir atas *furu' as-syari'ah* (masalah-masalah syariat), meskipun syarat berupa iman tidak ada. Hal ini dikarenakan sebagian besar *furu' as-syari'ah* (في الجملة) membutuhkan niat yang dinilai tidak sah dari orang kafir.
2. Pendapat lain, menjadi syarat. Sehingga tidak boleh dan tidak sah menuntut sesuatu yang disyarati (الْمَشْرُوطُ) ketika syaratnya tidak ada. Karena jika tidak demikian, scandainya hal itu terjadi, maka pelaksanaannya menjadi tidak mungkin.

Maksud dari *syarat* dalam permasalahan di atas adalah perkara yang harus dipenuhi, sehingga mencakup *sabab*. Dikecualikan dari kata '*syar'*' adalah *syarat lughawi*, seperti, "Jika kamu masuk masjid, maka shalatlah dua rakaat", *syarat 'aqli*, seperti syarat hidup untuk bisa menerima ilmu, serta *syarat 'adiy*, seperti membasuh sebagian juz kepala untuk menyempurnakan basuhan wajah. Sedangkan maksud *taklif* adalah *khithab taklifi*, berupa haram, wajib dan lain-lain, serta *khithab wadh'i* yang kembali pada *khithab taklifi*, seperti talak sebagai *sabab* diharamkannya istri. Bukan *khithab wadh'i* yang tidak kembali pada *khithab taklifi*, seperti merusak harta, penganiayaan dari sisi sebagai *sabab* dari *dhaman* (ganti rugi), serta konskuensi akad yang sah, seperti kepemilikan barang dagangan, tetapnya nasab, dan tetapnya kompensasi dalam akad *dzimmah*, maka dalam semuanya ini ulama sepakat status kafir sama dengan muslim.

Selanjutnya ulama memperselihkan mengenai keberadaan *taklif* semacam di atas.

1. Pendapat shahih, menuntut sesuatu yang disyarati (الْمَشْرُوط) ketika *syarat* tidak ada diakui keberadaannya. Sehingga bagi yang tidak melaksanakan akan disiksa. Meskipun kewajiban tersebut gugur dalam rangka *targhib fih* (memotifasi) manakala orang kafir beriman. Firman Allah SWT.

يَسْأَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلِينَ

"Mereka tanya menanya tentang (keadaan) orang-orang yang berdosa, "Apa yang membuat kalian berada di neraka neraka Saqar? Mereka menjawab: "Kami dahulu tidak termasuk orang-orang yang mengerjakan shalat (Q.S Al-Mudatssir : 40-43)

Ayat ini menyimpulkan, bahwa orang kafir mendapat siksaan karena mereka tidak melakukan shalat saat di dunia. Ayat lain;

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا، يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا
(الفرقان: ٦٨-٦٩)

"Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar, dan tidak berzina, harang siapa yang melakukan yang demikian itu, niscaya dia mendapat (pembalasan) dosa(nya) (68) (yakni) akan dilipat gandakan azab untuknya pada hari kiamat dan dia akan kekal dalam azab itu, dalam keadaan terhina"

- Ayat ini menunjukkan tentang siksaan berlipat ganda untuk orang kafir yang melakukan pembunuhan, zina, dan kekufuran⁴⁶.
2. Pendapat kedua, dari Imam Abu Hamid Al-Isfayini dan mayoritas Hanafiyah, bahwa *taklif* semacam itu tidak diakui keberadaannya secara mutlak. Menurut mereka orang-orang kafir tidak terkena *taklif* atas permasalahan *furū'*, memandang bahwa *ma'murat* (hal-hal yang diperintahkan) tidak bisa dilakukan dalam keadaan kufur, serta tidak diperintahkan men-*qadha'*-nya setelah beriman. Sedangkan *manhiyyat* (hal-hal terlarang) disamakan dengan *ma'murat*, agar tidak terjadi pemisah-misahan *taklif*.
 3. Pendapat ketiga, diakui keberadaannya dalam *ma'murat*, namun diakui dalam *manhiyyat*, karena mungkin dilaksanakan meskipun dalam keadaan kafir, memandang bahwa keterkaitan *manhiyyat* adalah meninggalkan sebuah perkara, dimana hal ini tidak membutuhkan niat yang dipersyaratkan didahului adanya iman.
 4. Pendapat keempat, diakui keberadaannya pada orang murtad. Karena ulama sepakat menctapkan *taklif*, dengan tetap berlangsungnya tuntutan sewaktu Islam⁴⁷.

مَسْأَلَةٌ: لَا تَكْلِيفَ إِلَّا بِفِعْلٍ
فَالْمُكَلَّفُ بِهِ فِي النَّهْيِ الْكُفُّ
وَقَاً لِلشَّيْخِ الْإِمَامِ وَقِيلَ فَعَلْ
الصَّدِّ وَقَالَ الْإِنْتِفَاءُ وَقِيلَ
يَشْتَرِطُ قَصْدُ التَّرْكِ وَالْأَمْرُ عِنْدَ
الْجُمْهُورِ يَتَعَلَّقُ بِالْفِعْلِ قَبْلَ
الْمُبَاشَرَةِ بَعْدَ دُخُولِ وَقْتِهِ الزَّامَاً
وَقَبْلَهُ إِعْلَامًا. وَالْأَكْثَرُ يَسْتَمِرُّ
حَالَ الْمُبَاشَرَةِ وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ

Permasalahan: Tiada *taklif* kecuali dengan perbuatan. Sehingga dalam larangan, yang menjadi *mukallaf bih* adalah menyudahi (perbuatan yang dilarang), selaras dengan pendapat Syaikh As-Subki. Dinyatakan oleh sebuah pendapat, (bahwa *mukallaf bih*) adalah melakukan kebalikannya. Pendapat lain, (yang menjadi *mukallaf bih*) adalah ketiadaan (perbuatan yang dilarang). Dinyatakan oleh sebuah pendapat, disyaratkan adanya kesengajaan meninggalkan. Sebuah perintah, menurut Jumhur, terhubung dengan perbuatan sebelum dilakukan, dan setelah masuk waktu secara *ilzam* (pengharusan), dan sebelum masuk secara *i'lam* (pemberitahuan). Mayoritas ulama menyatakan, keterkaitan *ilzam* berlanjut saat sedang dilakukan. Imam Haramain dan Imam Ghazali berkata, keterkaitan *ilzam* terputus saat

⁴⁶ Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 212

⁴⁷ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal 212 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 88

وَالْعَزَائِي يَنْقُطِعُ وَقَالَ قَوْمٌ لَا
يَتَوَجَّهُ إِلَّا عِنْدَ الْمُبَاشَرَةِ وَهُوَ
التَّحْقِيقُ فَالْمَلَامُ قَبْلَهَا عَلَى
الْكَافِّ الْمُنْهِي

sedang dilakukan. Sekelompok ulama berkata, keterkaitan *ilzam* tidak datang kecuali di saat dilakukannya perbuatan. Dan ini adalah pendapat yang jelas. Sehingga, celaan sebelum dilakukannya perbuatan, didasarkan atas menahan diri (dari berbuat) yang dilarang.

PEMBAHASAN MUKALLAF BIH

Perkara yang sah dituntut (مُكَلَّفٌ بِهِ) dalam *taklif* adalah perbuatan, yakni perbuatan yang mungkin diwujudkan dan mampu dilakukan oleh mukallaf. Dalam *amr* bentuk konkrit dari *mukallaf bih* jelas, karena *amr* adalah tuntutan melakukan sebuah perbuatan atau pekerjaan. Contoh, اِضْرِبْ (*pukullah!*). Sedangkan bentuk konkrit *mukallaf bih* dalam *nahi*, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat Ashah, sependapat dengan Imam As-Subki, *mukallaf bih* dalam *nahi* adalah *al-kaffu* (mencegah), yakni berhenti dari perkara yang dilarang, meskipun tidak bertujuan *imtitisal* (mentaati syara'). Maksud berhenti di sini adalah perbuatan hati, dimana hal tersebut muncul dalam hati dengan usaha, setelah hati cenderung pada sebuah perkara yang dilarang. Dengan syarat, hati sudah berhadapan dengan perkara tersebut. Dan *al-kaffu* dapat dihasilkan dengan melakukan kebalikan (*dhiddu*) dari perkara yang dilarang.
2. Pendapat kedua, *mukallaf bih* dalam *nahi* adalah melakukan kebalikan (*dhiddu*) dari perkara yang dilarang.
3. Pendapat ketiga, *mukallaf bih* dalam *nahi* adalah ketiadaan perkara yang dilarang. Hal ini mampu dilakukan mukallaf, dengan cara tidak menghendaki melakukannya, dimana pada dasarnya hal tersebut dapat terwujud dengan kehendaknya.

Sebagai contoh, jika ada seseorang mengatakan, “Kamu jangan bergerak!”, maka yang dituntut menurut pendapat pertama adalah berhenti dari bergerak yang dapat dihasilkan dengan melakukan kebalikannya, seperti diam. Menurut pendapat kedua, melakukan kebalikannya, yaitu diam. Dan menurut pendapat ketiga adalah tidak adanya bergerak, dengan tetap berlangsungnya ketiadaan bergerak yang muncul dari diam, karena jika berhenti diam maka ketiadaan bergerak akan terputus.

Kemudian bersamaan dengan menghentikan perkara yang dilarang,

dalam melakukan *mukallaf bih* (perkara yang dituntut) dalam *nabi*, ulama berselisih pendapat mengenai persyaratan *qashdu at-tarki imtitsalan* (tujuan meninggalkan karena taat perintah syara’).

1. Pendapat Ashah, hal tersebut tidak disyaratkan. Karena persyaratan tersebut hanya untuk menghasilkan pahala. Berdasarkan HR. Bukhari-Muslim;

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

“Bahwa sesungguhnya keabsahan beberapa amal hanya ditentukan niatnya”

2. Pendapat kedua, hal tersebut disyaratkan. Sehingga apabila tidak bertujuan demikian, maka mengakibatkan siksaan di akhirat.

TALLUQ ILZAMI DAN I'LAMI

Menurut pendapat Ashah, hubungan yang terjalin antara sebuah *taklif* dengan perbuatan yang diperintahkan (*ma'mur bih*) ada dua macam.

1. Hubungan *ilzam* (*ta'aluq ilzam*), yaitu ketika perbuatan tersebut belum dikerjakan dan sudah memasuki waktu pelaksanaannya. Maksud *ta'aluq ilzam* adalah *imtisal*, yakni melakukan sesuatu yang di perintahkan. Pendapat lain, *ta'alluq ilzam* terhubung saat perbuatan sedang dikerjakan. Menurut pengarang, pendapat ini adalah pendapat yang jelas. Dan jika dikatakan bahwa hal ini berimplikasi tidak adanya hukum durhaka manakala perbuatan yang diperintah ditinggalkan, maka dijawab bahwa celaan sebelum dilakukannya perbuatan, didasarkan atas menahan diri dari melakukan perbuatan yang diperintah, dimana menahan diri semacam ini adalah terlarang. Mengikuti versi Ashah, ulama berselisih mengenai batas waktu berlangsungnya *ta'alluq ilzam*.
 01. Pendapat Ashah, *ta'aluq ilzam* tetap berlangsung manakala sesuatu yang diperintahkan sedang dikerjakan.
 02. Pendapat kedua, *ta'aluq ilzam* terputus manakala sesuatu yang diperintahkan sedang dikerjakan. Karena jika tidak, akan berakibat adanya tuntutan atas sesuatu yang sudah berhasil dikerjakan dan menuntut hal macam itu tidaklah berfaidah.
2. Hubungan *i'lam* (*ta'aluq i'lam*), yaitu ketika belum masuk waktu pelaksanaannya. Maksud *ta'aluq i'lam* adalah meyakini akan kewajiban mewujudkan perbuatan yang diperintahkan⁴⁸.

Masalah di atas menurut Imam Al-Qarrafi adalah kaidah terpelik

⁴⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 213 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 89

dalam ushul fiqh, padahal sedikit kegunaannya. Karena kaidah ini tidak nampak melahirkan *furu'* dalam tataran aplikasinya⁴⁹.

مَسْأَلَةٌ: يَصِحُّ التَّكْلِيفُ وَيُوجَدُ
مَعْلُومًا لِلْمَأْمُورِ أَثَرُهُ مَعَ عِلْمِ
الْأَمِيرِ وَكَذَا الْمَأْمُورُ فِي الْأَظْهَرِ
اِئْتِفَاءً شَرْطٍ وَقُوعِهِ عِنْدَ وَقْتِهِ
كَأَمْرِ رَجُلٍ بِصَوْمِ يَوْمٍ عِلْمَ مَوْتِهِ
قَبْلَهُ خِلَافًا لِإِمَامِ الْحَرَمَيْنِ
وَالْمُعْتَرِزَةِ أَمَّا مَعَ جَهْلِ الْأَمِيرِ
فَأَتَقَا

Permasalahan: Sah sebuah *taklif* dalam kondisi di mana pemberi perintah – begitu pula yang diperintah menurut *qaul adhhar* – mengetahui ketiadaan syarat terjadinya *ma'mur bih* di saat waktunya. Begitu pula terjadi, adanya *taklif* yang diketahui *mukallaf* sesaat setelah turunnya (yakni sebelum mungkin melakukannya). Seperti memerintahkan seseorang untuk berpuasa di hari di mana diketahui dia akan mati sebelum hari tersebut. Berbeda dengan pendapat Imam Haramain dan kaum Mu'tazilah. Adapun *taklif* di saat pemberi perintah (yakni selain *as-Syari'*) tidak tahu akan ketiadaan syarat terjadinya *ma'mur bih* pada waktunya, maka telah disepakati (atas keabsahannya).

TAKLIF DI SAAT AMIR DAN MA'MUR MENGETAHUI SYARAT TIDAK TERPENUHI

Dalam kajian ini terdapat dua permasalahan.

Masalah pertama, sah menuntut seseorang atas sebuah perkara, dalam keadaan syarat mewujudkannya tidak terpenuhi pada waktunya. Sehingga hal itu tidak mungkin terjadi karena syaratnya tidak ada. Masalah pertama ini ada beberapa kemungkinan sebagai berikut;

1. Orang yang diperintah (*al-ma'mur*) mengetahui tidak adanya syarat. Menurut Adhhar, *taklif* dihukumi sah, dan pendapat kedua, tidak sah, karena faidah *taklif* tidak ditemukan. Namun hal ini disangkal dengan statemen ahli fiqh dalam masalah wanita yang mengetahui dirinya akan mengalami haid di pertengahan siang Ramadhan berdasarkan *adat* (kebiasaan) atau ucapan Nabi SAW, maka wajib baginya memulai puasa di siang hari tersebut. Juga masalah lainnya seorang laki-laki yang terpotong penisnya melakukan taubat dari zina. Faidah dari kedua contoh di atas adalah tekad kuat melakukan ketaatan dengan mengira-ngirakan adanya kemampuan.
2. Pemberi perintah (*al-amir*) mengetahui tidak adanya syarat, sedangkan orang yang diperintah (*al-ma'mur*) tidak mengetahuinya. Menurut Jumhur, *taklif* dihukumi sah, bertendensi bahwa faidah *taklif* adalah menguji mukallaf (*ibtilla'*). Sedangkan menurut Imam Haramain dan

⁴⁹ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 66

Mu'tazilah, tidak sah, bertendensi bahwa faidah *taklif* hanyalah untuk dilaksanakan (*imtitsal*). Contoh, memerintahkan seseorang untuk mengerjakan puasa pada hari tertentu, dimana pemberi perintah telah mengetahui bahwa orang tersebut akan meninggal dunia sebelum hari itu. Dampak teori ini dapat disaksikan dalam furu' tentang kewajiban kafarat bagi orang yang bersetubuh di siang hari Ramadhan, meskipun di pertengahan siang itu dia meninggal atau gila. Hal ini jika berpijak pada pendapat pertama. Dan tidak wajib kafarat menurut pendapat kedua.

3. Pemberi perintah (*al-amir*) tidak mengetahui tentang tidak adanya syarat, meskipun orang yang diperintah (*al-ma'mur*) mengetahuinya. Dimana hal ini terjadi manakala pemberi perintah adalah selain *As-Syari'* (pembuat syariat). Menurut pengarang *Jam'u al-Jawami'*, mengikuti Imam Ibn Al-Hajib, *taklif* model ini disepakati sah. Namun Imam As-Shafi Al-Hindi menegaskan, bahwa dari statemen ulama lain ada indikasi terjadi silang pendapat. Contoh, seorang majikan memerintahkan budaknya untuk menjahit pakaian esok hari.⁵⁰
4. Syarat taklif dikatakan sah adalah orang yang ditaklif (mukalaf) sudah mengetahui pada taklif tersebut. Menurut qoul ashoh setandar dianggap mengetahuinya mukalaf terhadap taklif adalah dengan mendengarkan tentang adanya taklif tersebut (tanpa menunggu zaman terselesainya pekerjaan taklif).

Masalah kedua, mayoritas ulama mengatakan, orang yang diperintah (*al-ma'mur*) dinyatakan mengetahui dirinya adalah orang yang diperintah pada saat tepat setelah mendengar perintah, tanpa syarat telah melewati waktu yang memungkinkan untuk melaksanakannya. Dalam arti, sebuah perbuatan yang secara dzatiah mampu dilakukan, manakala Allah SWT memerintahkan dilakukan oleh hambanya, kemudian pada waktu itu hamba tersebut mendengarnya, kemudian memahaminya, maka hamba tersebut dinyatakan mengetahui bahwa dirinya adalah orang yang diperintah, meskipun bisa jadi dia terhalang kerana faktor kematian atau tidak mampu. Karena turunnya perintah nyata keberadaannya, sedangkan hilangnya perintah sebab tidak terpenuhinya syarat masih diragukan. Pendapat lain, pada saat tersebut *al-ma'mur* belum dinyatakan mengetahui, karena bisa jadi dia tidak mungkin melaksanakannya karena

⁵⁰ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 285-286, Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol. I hal. 218-219, dan Jalal as-Suyuthi, *Syarah Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 66

mati atau tidak mampu sebelum tiba waktunya.⁵¹

الْحُكْمُ قَدْ يَتَعَلَّقُ بِأَمْرَيْنِ عَلَى
التَّرْتِيبِ فَيَحْرُمُ الْجَمْعُ أَوْ يُبَاحُ
أَوْ يُسْنُّ وَعَلَى الْبَدَلِ كَذَلِكَ

Sebuah hukum terkadang berhubungan dengan dua hal secara berurutan. Maka hukum mengumpulkan keduanya, adakalanya haram, mubah atau sunnah. Begitu juga, hukum terkadang berhubungan dengan dua hal secara bergantian, dimana hukum mengumpulkannya juga seperti di atas.

HUBUNGAN HUKUM SECARA TARTIB ATAU BADAL

Sebuah hukum terkadang memiliki keterkaitan dengan dua perkara atau lebih secara *tartib* (berurutan), disebut *wajib murattab*. Atau secara *badal* (bergantian), disebut *wajib mukhaffar*.

Wajib murattab terbagi tiga bagian.

1. Haram mengumpulkan, seperti memakan hewan sembelihan dan bangkai. Keduanya boleh dikonsumsi, akan tetapi hukum boleh pada bangkai hanya berlaku manakala tidak mampu memakan hewan sembelihan, sehingga haram mengumpulkan keduanya, karena memakan bangkai diharamkan ketika masih ada hewan sembelihan.
2. Boleh mengumpulkan, seperti tayamum dan wudhu. Keduanya diperbolehkan, namun bolehnya tayammum adalah ketika tidak mampu berwudhu. Namun terkadang keduanya boleh dikumpulkan, seperti seseorang yang bertayammum karena mengalami luka di sekujur anggota wudhu dan khawatir lama sembuhnya. Akan tetapi kemudian dia berwudhu dengan menanggung resiko sembuh yang lama. Meskipun tayammum yang dilakukan dinyatakan batal karena tidak ada faidahnya.
3. Sunnah mengumpulkan, seperti mengerjakan semua bentuk opsi kafarat persetubuhan di siang Ramadhan. Ketiga bentuk kafarat hukumnya wajib, namun kewajiban memberi makan fakir-miskin adalah ketika tidak mampu melakukan puasa, dan kewajiban puasa adalah ketika tidak mampu memerdekakan budak. Hanya saja sunnah mengumpulkan ketiganya⁵², dan masing-masing

⁵¹ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 219, Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', hal. 67, dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 91

⁵² Imam As-Subki mengatakan, pembuatan contoh semacam ini tidak saya ketahui dalilnya, karena saya belum pernah mendengar seorangpun dari ahli fiqh mengatakan sunnah mengumpulan tiga macam kafarat tersebut. Mungkin yang dimaksud ahli ushul adalah

diniati kafarat, meskipun kewajiban sudah gugur dengan yang pertama, sebagaimana niat dalam shalat yang diulangi.

Kemudian *wajib mukhbayyar* juga terbagi tiga bagian.

1. Haram mengumpulkan, seperti seperti menikahkan perempuan dengan dua orang laki-laki (poliandri).
2. Bolch mengumpulkan, seperti menutupi aurat dengan dua pakaian sekaligus.
3. Sunnah mengumpulkan, seperti opsi pada kafarat sumpah⁵³.

memperbanyak *sabab* lepas dari tanggungan kafarat demi kehati-hatian_ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 68

⁵³ *Ibid*, dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 221-222

KITAB PERTAMA ; AL-KITAB DAN PEMBAHASAN BEBERAPA DALIL UCAPAN

الْكِتَابُ الْأَوَّلُ فِي الْكِتَابِ وَمَبَاحِثِ الْأَقْوَالِ

الْكِتَابُ الْقُرْآنُ وَالْمَعْنَى بِهِ هُنَا
الْلَفْظُ الْمُنَزَّلُ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ
لِلْإِعْجَازِ بِسُورَةٍ مِنْهُ الْمُتَعَبَّدُ
بِتِلَاوَتِهِ

Al-Kitab adalah Al-Qur'an. Dan yang
dikehendaki dengan Al-Qur'an di sini (yakni
dalam pembahasan ushul fiqh) ialah lafadz
yang diturunkan kepada Nabi Muhammad
SAW, sebagai mukjizat (pembenar risalah
kenabian) dengan satu surat darinya, yang
menjadi sarana ibadah dengan membacanya.

DEFINISI AL-QUR'AN

Al-Qur'an ialah suatu lafadz yang diturunkan kepada nabi Muhammad SAW sebagai pembenar pengakuan kerasulan (*i'jaz*) dengan satu surat dan membacanya dinilai sebagai ibadah. Dengan penjelasan definisi sebagai berikut.

1. Dari kata 'lafadz yang diturunkan', maka mengecualikan hadist-hadits yang tidak diriwayatkan dari Allah SWT (*ghair ar-rabbaniyyah*), yakni hadits nabawi. Karena hadits nabawi bukanlah lafadz yang diturunkan, dan hanya maknanya saja yang diturunkan, sedangkan peredaksian lafadznya dilakukan oleh Nabi SAW. Sebab itulah, bagi yang ahli bahasa, bolch meriwayatkannya secara makna, tidak terikat dengan redaksinya.
2. Dari kata 'kepada nabi Muhammad SAW', maka mengecualikan kitab-kitab *samawi* lainnya, seperti kitab Taurat dan Injil.
3. Dari kata 'pembenar pengakuan kerasulan', maka mengecualikan hadits-hadits yang diriwayatkan dari Allah SWT (*ar-rabbaniyyah*), atau hadits *qudsi*. Mengikuti pendapat bahwa redaksi lafadz dalam hadits seperti ini diturunkan dari Allah SWT. Contoh HR. Bukhari Muslim,

أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي

"Aku sesuai dengan persangkaan hamba-Ku pada-Ku"

4. Dari kata 'dengan satu surat', maksudnya adalah satu surat dari beberapa surat dalam Al-Qur'an, meskipun yang terpendek, seperti Al-Kautsar yang berisi tiga ayat, atau surat lain yang kadarnya sama. Mengecualikan sebagian surat yang berisi kurang dari kadar Al-Kautsar. Pendapat lain dari Imam As-Syamsu Al-Birmawi menyatakan bahwa *i'jaz* dapat terwujud dengan dua atau satu ayat, selama

kandungan ayat tersebut memiliki nilai *ta'jiz* (membenarkan kerasulan), tidak seperti ayat;

ثُمَّ نَظَرَ (المدثر: ٢١)

"kemudian dia memikirkan"

5. Dari kata 'dan membacanya dinilai sebagai ibadah', maksudnya adalah yang selamanya dinilai ibadah. Mengecualikan ayat yang telah dinasakh, seperti;

الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَبَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ

"Taki-laki tua dan wanita tua ketika keduanya berzina, maka rajamlah keduanya dengan pasti"

Definisi Al-Qur'an di atas adalah menurut kalangan pakar ushul, sedangkan definisi menurut ahli kalam ialah arti yang ditunjukkan oleh lafadz yang menetap pada dzat Allah SWT. Al-Qur'an merupakan salah satu hujjah, dalam arti keberadaan Al-Qur'an merupakan salah satu dari lima sumber hukum Islam.¹

وَمِنْهُ الْبَسْمَلَةُ أَوَّلُ كُلِّ سُورَةٍ غَيْرِ
بَرَاءَةٍ عَلَى الصَّحِيحِ لَا مَا نُقِلَ
أَحَادًا عَلَى الْأَصَحِّ وَ مُتَوَاتِرَةً قِيلَ
فِيهَا لَيْسَ مِنْ قِبَلِ الْأَدَاءِ كَالْمَدِّ
وَالْإِمَالَةِ وَتَخْفِيفِ الْهَمْزَةِ قَالَ أَبُو
شَامَةَ وَالْأَلْفَاظُ الْمُخْتَلَفُ فِيهَا
بَيْنَ الْقُرَّاءِ

Termasuk dari Al-Qur'an ialah *basmalah* pada permulaan setiap surat, selain surat *Bara'ah*, menurut *qaul ashab*. Bukan (termasuk Al-Qur'an) bacaan yang diriwayatkan secara perorangan (*âbâd*) menurut *qaul ashab*. *Qira'ah Sab'ah* adalah *mutawatir*. Dikatakan (dalam sebuah pendapat), selain bacaan yang termasuk *ada'* (tata cara pelafalan), seperti bacaan *mad*, *imâlah*, dan bacaan ringan pada *alif*. Abu Syamah berkata, dikecualikan juga lafadz-lafadz yang diperselisihkan di antara para ulama *qira'ah*.

BASMALAH TERMASUK AL-QUR'AN

Ulama sepakat bahwa Basmalah merupakan bagian dari Al-Qur'an dalam pertengahan surat An-Naml, yakni pada ayat 30;

إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"Sesungguhnya surat itu, dari Sulaiman dan sesungguhnya (isi)nya:

"Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang"

¹ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 224-227, Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 225 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 95

Sebaliknya, ulama juga menyepakati bahwa Basmalah bukan bagian dari Al-Qur'an pada permulaan surat Bara'ah atau surat At-Taubah. Karena surat Bara'ah diturunkan dalam konteks peperangan, dimana substansinya tidak serasi dengan Basmalah yang memiliki substansi rahmat dan kasih sayang.

Sedangkan mengenai eksistensi Basmalah pada permulaan surat Al-Fatihah dan surat-surat yang lain, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat Shahih, Basmalah pada permulaan setiap surat termasuk Al-Fatihah adalah bagian dari Al-Qur'an. Karena Basmalah tertulis sama dengan *khath* (tulisan) surat-surat dalam beberapa mushaf para Sahabat Nabi SAW². Padahal mereka sangat melarang penulisan sesuatu yang bukan termasuk Al-Qur'an, bahkan harakat atau titik sekalipun. Berpijak pada versi ini, menurut pendapat shahih, Basmalah berstatus Al-Qur'an secara hukum, bukan secara *qath'i* (pasti). Dalam arti, sebuah surat tidak sempurna tanpa membaca Basmalah di permulaannya, bahkan shalat tidak sah manakala Basmalah ditinggalkan di awal Al-Fatihah. Namun bagi yang mengingkarinya tidak ditetapkan vonis kufur, sebab adanya silang pendapat dalam masalah ini.
2. Pendapat kedua, bukan bagian dari Al-Qur'an secara mutlak.
3. Pendapat ketiga, menjadi bagian dari Al-Qur'an dalam Al-Fatihah, bukan dalam surat-surat yang lain. Karena Allah SWT secara *adat* memulai Al-Kitab dari beberapa kitab-Nya dengan Basmalah. Disampaikan oleh kalangan Syafi'iyah dan Imam Abu Bakar Al-Baqilani dari kalangan Malikiyyah, dan ulama lain. Sedangkan dalam awal surat-surat lain berfungsi sebagai pemisah antar surat.

BACAAN SYADZ BUKAN TERMASUK AL-QUR'AN

Bacaan *syadz* yaitu bacaan yang diriwayatkan oleh perorangan (*ahad*) dan tidak mencapai kualifikasi *qira'ah shabihah* (bacaan yang benar), seperti lafadz **أَيْمَانُهُمَا** yang terdapat dalam rangkaian ayat³;

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا

Diperselisihkan, apakah bacaan tersebut termasuk Al-Qur'an ataukah tidak.

² Lain halnya dengan nama-nama surat, meskipun juga tertulis di permulaan surat-surat, akan tetapi tidak menggunakan *khath* yang sama dengan surat-surat tersebut, bahkan ditulis dengan *khath* dan tinta yang berbeda.

³ Sedangkan periwayatan secara mutawatir tidak mencantumkan lafadz **أَيْمَانُهُمَا**.

1. Menurut Ashah, bukan termasuk bagian dari Al-Qur'an. Karena tidak diriwayatkan secara mutawatir atau yang selevel dengan mutawatir. Padahal Al-Qur'an dalam posisi *i'jaz*-nya, dimana manusia tidak mungkin menirunya meskipun hanya surat terpendek, menuntut eksistensinya ternukil secara mutawatir.
2. Pendapat kedua, termasuk bagian dari Al-Qur'an. Karena menganggap kemutawatirannya telah terjadi di kurun pertama, sebab keadilan perawinya, dimana hal tersebut sudah mencukupi.

QIRA'AH SAB'AH

Qira'ah sab'ah ialah suatu *qira'ah* atau bacaan yang diriwayatkan oleh tujuh Imam, yakni Imam Abu 'Amr, Imam Nafi', Imam Ibnu Katsir, Imam 'Amir, Imam 'Ashim, Imam Hamzah Dan Imam Kisa'i.

Ketujuh *qira'ah* (bacaan) di atas adalah *mutawatir* dari Rasulullah sampai pada kita, dalam arti bacaan tersebut diriwayatkan oleh segolongan orang yang tidak memungkinkan timbul kesepakatan dari mereka untuk berdusta kepada golongan serupa dan seterusnya. Dari sini diperselisihkan mengenai kemutawatiran hal-hal yang terkait dengan *ada'*, yakni pengambilan bacaan dari para guru⁴. *Ada'* merupakan sifat dari lafadz, dimana keberadaan lafadz tersebut tidak terikat dengannya.

1. Mayoritas Ushuliyyin menyatakan, persoalan seputar *ada'* tergolong *mutawatir*.
2. Imam Ibnu Hajib berpendapat, persoalan seputar *ada'* tidak tergolong *mutawatir*. Sebagaimana bacaan *mad wajib muttashil*, *mad jaiz munfashil*, membaca *takhfif* huruf hamzah dan bacaan *imalab*. Imam Ibn Al-Jazari mengomentari, bahwa pendapat ini belum ada sebelumnya dari kalangan ushuliyyin.
3. Imam Abu Syamah berpendapat, termasuk yang tidak *mutawatir* adalah lafadz-lafadz yang masih diperselisihkan di antara ulama ahli *qira'ah*. Seperti pengucapan lafadz dengan huruf ber-*tasydid*.⁵

⁴ Ada dua metode pengambilan dari guru, *pertama*, murid mendengarkan bacaan para guru. Cara ini adalah metode *mutaqaddimin*. *Kedua*, murid membaca di hadapan guru, dan mereka mendengarkannya. Cara ini merupakan metode *mutaakhhirin*. Namun yang terbaik adalah mengkombinasikan dua metode di atas. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 97

⁵ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 227 dan Prof. Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 98

وَلَا تَجُوزُ الْقِرَاءَةُ بِالشَّاذِّ
وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ مَا وَرَاءَ الْعَشْرَةِ
وَقَافًا لِلْبَعْوِيِّ وَالشَّيْخِ الْإِمَامِ
وَقِيلَ مَا وَرَاءَ السَّبْعَةِ أَمَّا إِجْرَاؤُهُ
تَجْرَى الْأَحَادِ فَهُوَ الصَّحِيحُ

'Tidak boleh membaca *qira'ah syadz*. Menurut *qaul shahih*, *qira'ah syadz* adalah selain *qira'ah asyrah* (bacaan riwayat sepuluh orang Imam), selaras dengan pendapat Imam Al-Baghawi dan Syaikh Imam As-Subki. Dikatakan (dalam sebuah pendapat), *qira'ah syadz* adalah selain *qira'ah sab'ah* (bacaan riwayat tujuh orang Imam). Mengenai diberlakukannya *qira'ah syadz* sebagaimana diberlakukannya hadis *âbâd* (dalam kehujjahannya), maka hal ini adalah pendapat yang benar.

HUKUM MEMBACA QIRA'AH SYADZ

Dalam pembahasan terdahulu, menurut pendapat Ashah, bacaan yang diriwayatkan secara *ahad* (perorangan) atau disebut juga dengan *qira'ah syadz*, bukan termasuk bagian dari Al-Qur'an. Berpijak pada alasan ini, ulama menyepakati larangan membaca *qira'ah syadz*, baik di dalam shalat atau di luar shalat. Hukum ini berlaku ketika pembaca meyakini *qira'ah syadz* termasuk Al-Qur'an. Bahkan hanya sekedar meyakini *qira'ah syadz* termasuk Al-Qur'an, tanpa disertai membaca, hukumnya juga haram. Dan jika hanya sekedar membaca tanpa disertai keyakinan bahwa *qira'ah syadz* termasuk Al-Qur'an, maka tidak terlarang.

Imam An-Nawawi berkata, membaca *qira'ah syadz* mengakibatkan batalnya shalat, manakala sampai merubah makna, atau menambah dan mengurangi huruf, dalam keadaan disengaja dan mengetahui keharamannya. Dan apabila dibaca tanpa ada unsur kesengajaan, maka tidak membatalkan shalat, meskipun sunnah menggantinya dengan sujud *sahwi*.

BEBERAPA QIRA'AH SYADZ

Dalam hal ini diperselisihkan *qira'ah* yang masuk kategori *syadz* dari beberapa *qira'ah* yang dikenal.

1. Pendapat shahih, yang tergolong *syadz* adalah selain *qira'ah 'asyrah* (sepuluh *qira'ah*), yakni *qira'ah* dari tujuh imam (*qira'ah sab'ah*) ditambah *qira'ah* Imam Ya'qub, Abi Ja'far dan Imam Khalaf. Pendapat ini disampaikan oleh ulama ahli *qira'ah*, kalangan ahli fiqh, termasuk Imam Al-Baghawi dan Imam As-Subki. Dikarenakan *qira'ah* dari tiga imam terakhir tidak menyalahi *rasm* dari *qira'ah sab'ah* dari sisi keakuratan sanad, kebenaran tata bahasa Arab dan kesesuaian dengan *rasm utsmani*.

2. Pendapat kedua, yang tergolong *syadz* adalah selain *qira'ah sab'ah* (bacaan riwayat tujuh imam). Versi ini disampaikan oleh kalangan ahli ushul, dan sekelompok ahli fiqh, termasuk Imam An-Nawawi. Menurut pendapat ini, haram hukumnya membaca dengan *qiraah* tiga imam, Imam Ya'qub, Abi Ja'far dan Imam Khalaf.

FUNGSI HUJJAH QIRA'AH SYADZ

Mengenai kehujjahan *qira'ah syadz*, ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat shahih menyatakan, eksistensi *qira'ah syadz* sejajar dan diberlakukan sama dengan *khobar ahad*. Karena *qira'ah syadz* dinukil dari Nabi SAW, sedangkan ditiadakannya status khusus sebagai Al-Qur'an, tidak serta merta meniadakan status umumnya sebagai sebuah *khobar*. Contoh, 'أَيْمَانُهُمَا' yang terdapat dalam rangkaian ayat;

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا

Banyak ulama fiqh madzhab Syafi'i menggunakan *qira'ah syadz* di atas untuk menetapkan hukum potong tangan kanan bagi pencuri⁶.

2. Pendapat kedua didukung sebagian Ashhab As-Syafi'i, tidak bisa dijadikan hujjah. Karena *qira'ah syadz* dinukil dari Nabi SAW sebagai Al-Qur'an, padahal status ke-*qur'an*-annya belum dipastikan sebab tidak diriwayatkan secara mutawatir. Sehingga manakala status ke-*qur'an*-annya belum dipastikan, maka status ke-*khobar*-annya juga belum bisa dipastikan⁷.

وَلَا يَجُوزُ وُرُودُ مَا لَا مَعْنَى لَهُ فِي
الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ خِلَافًا لِلْحَشَوِيَّةِ
وَلَا مَا يُعْنَى بِهِ غَيْرُ ظَاهِرِهِ إِلَّا
بِدَلِيلٍ خِلَافًا لِلْمُرْجِئَةِ

'Tidak boleh (secara akal) adanya lafadz yang tidak bermakna dalam Al-Qur'an dan *as-sunnah*. Berbeda dengan pendapat kaum Hasywiyah. Juga tidak boleh (secara akal) adanya lafadz yang dikehendaki selain makna *dhahir*-nya kecuali dengan dalil, berbeda dengan pendapat kaum Murji'ah.

⁶ Ulama memilah, *qira'ah syadz* yang dapat dibuat hujjah adalah yang datang dalam rangka menjelaskan hukum, seperti contoh di atas yang menjelaskan hukum bagian yang dipotong dalam kasus pencurian. Sedangkan yang datang membawa hukum baru, seperti dalam *qira'ah* 'مُتَتَابِعَاتٍ' pada ayat قَصَبْنَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ maka tidak bisa dijadikan hujjah. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 99-100

⁷ *Ibid*, dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 73

LAFADZ TANPA MAKNA DALAM AL-QUR'AN

Tidak diperbolehkan dalam Al-Qur'an atau As-Sunnah terdapat lafadz yang tidak mempunyai makna. Karena hal tersebut akan dianggap layaknya mengigau. Hal ini tidak patut terjadi pada manusia berakal, apalagi pada Allah SWT dan Rasul-Nya.

Secara berseberangan golongan Hasyawiyah memperbolehkan hal tersebut terjadi. Seperti yang terdapat pada beberapa permulaan surat, seperti طه dan ن. Sedangkan As-Sunnah disamakan dengan Al-Qur'an. Pendapat ini disangkal, bahwa huruf-huruf tersebut sebenarnya mempunyai sebuah makna, yakni sebagai nama bagi sebuah surat.

Imam Al-'Iraqi berkomentar, perbedaan pendapat di atas terjadi pada lafadz-lafadz yang memiliki makna, hanya saja akal pikiran kita tidak mampu memahaminya, seperti yang terdapat pada beberapa awal surat. Sedangkan lafadz-lafadz yang tidak memiliki makna sama sekali, ulama sepakat tidak memperbolehkannya. Imam Ibnu Burhan memerinci, manakala *khithab* di dalamnya terkait dengan hukum *taklif*, maka tidak diperbolehkan, dan jika sebaliknya, maka tidak dipermasalahkan.⁸

KEBERADAAN MAKNA SELAIN *DHAHIR*

Dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah tidak diperbolehkan terdapat lafadz yang dikhendaki selain makna *dhahir*-nya tanpa adanya dalil yang memperjelas maksudnya. Seperti lafadz 'am (umum) yang ditakhsish dengan dalil lain yang turun sesudahnya.

Pendapat berbeda disampaikan kelompok Murji'ah, mereka memperbolehkan hal tersebut terjadi tanpa dalil. Mereka mengatakan, maksud ayat dan hadits yang secara *dhahir* menjelaskan siksaan bagi mukmin pelaku maksiat adalah menakut-nakuti saja. Hal ini dipengaruhi akidah mereka, bahwa perbuatan maksiat tidak mempengaruhi seseorang, manakala disertai keimanan, sebagaimana ketaatan tidak mempengaruhi seseorang manakala disertai kekufuran.⁹

⁸ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 232 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal. 74-75

⁹ *Ibid*, hal 233

وَفِي بَقَاءِ الْمُجْمَلِ غَيْرُ مُبَيَّنٍ
ثَالِثُهَا الْأَصَحُّ لَا يَبْقَى الْمُكَلَّفُ
بِمَعْرِفَتِهِ وَالْحَقُّ أَنَّ الْأَدِلَّةَ التَّقْلِيلِيَّةَ
قَدْ تُفِيدُ الْيَقِينَ بِإِضْمَامِ تَوَاتُرٍ أَوْ
غَيْرِهِ

Mengenai keberadaan lafadz *mujmal* tanpa dijelaskan, (terdapat beberapa pendapat), pendapat ketiga yakni *qaul ashab*, tidak ada lafadz *mujmal* yang dijadikan pembebanan untuk diketahui tanpa dijelaskan. Dan, yang benar adalah bahwa dalil-dalil *naqli* terkadang memberikan keyakinan dengan disertai periwayatan secara mutawatir, atau selainnya.

KEBERADAAN MUJMAL TANPA BAYAN

Ulama berselisih pendapat, mengenai keberadaan *mujmal* yang belum diperjelas maksudnya dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah. Dalam arti, makna yang dikhendaki masih belum jelas sampai wafatnya Rasulullah SAW.

1. Pendapat pertama, tidak terdapat ayat *mujmal* yang belum diperjelas maksudnya secara mutlak. Karena Allah SWT telah menyempurnakan agama Islam sebelum wafatnya Rasulullah SAW, sebagaimana QS. Al-Maidah : 03;

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ

"Pada hari ini telah Kusempurnakan untukmu agamamu"

2. Pendapat kedua, terdapat ayat *mujmal* yang belum diperjelas maksudnya. Berdalil QS. Ali Imran : 07;

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ

"Dan tidaklah mengetahui ta'wilnya (ayat mutasyabihat) selain Allah"

Dikarenakan *waqaf* pada ayat ini terletak pada *إِلَّا اللَّهُ*, sebagaimana pendapat Jumhur. Hal ini berlaku juga pada As-Sunnah, karena keduanya tidak dibedakan.¹⁰

¹⁰ Ayat di atas selengkapnya demikian,

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧)

"Dia-lah yang menurunkan Al Kitab (Al Quran) kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi Al Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyabihat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal" (Q.S : Ali Imron : 7).

Mayoritas ulama, *waqaf* terletak pada *إِلَّا اللَّهُ*, sehingga yang mengetahui makna ayat *mutasyabbihat* hanya Allah SWT. Menurut As-Suyuthi, pendapat inilah yang benar dan

3. Pendapat ketiga, sebagai versi Ashah, tidak terdapat ayat *mujmal* yang dituntut untuk mengetahuinya, baik untuk diketahui atau diamalkan, yang belum diperjelas. Karena penjelasan tersebut dibutuhkan agar tidak berimplikasi terjadinya sebuah tuntutan atas sesuatu di luar batas kemampuan.

DALIL NAQLI TERKADANG BERFAIDAH YAKIN

Ulama berselisih pendapat mengenai kekuatan dalil *naqli* dalam menghasilkan sebuah keyakinan.

1. Pendapat pertama, secara mutlak menghasilkan keyakinan. Diriwayatkan Imam Al-Amidi dari golongan Hasyawiyah
2. Pendapat kedua, secara mutlak tidak menghasilkan keyakinan. Karena tidak diyakininya maksud dari dalil tersebut.
3. Pendapat ketiga, menghasilkan keyakinan apabila dalil-dalil tersebut ditopang faktor lain, seperti faktor kemutawatiran atau *qarinah haliyah* (bukti empiris), seperti *musyabadah* (menyaksikan langsung). Seperti dalil-dalil tentang kewajiban shalat, dimana para sahabat memahami makna yang dikehendaki dari dalil tersebut melalui *qarinah musyabadah* (bukti yang didasari penyaksian langsung) terhadap perbuatan shalat yang dilakukan Rasulullah SAW, yang mana beliau selalu melakukannya baik dalam keadaan sehat atau sakit, ditambah adanya anjuran-anjuran langsung dari Beliau untuk melaksanakannya. Sedangkan kita mendapatkan keyakinan atas dalil wajibnya shalat berdasarkan penukilan *qarinah-qarinah* tersebut kepada kita secara *mutawatir*. Versi ini adalah pendapat yang benar dan pilihan Imam As-Subki dan Al-Amidi.¹¹

dipilih, serta berstatus Ashah menurut Al-Ustadz Abu Manshur Al-Baghdadi, sebab ini merupakan ungkapan para sahabat. Ibnu Sam'ani mengatakan, ini pendapat ahli sunnah. Syeikh Muwaffiquddin Ibnu Qudamah lebih memilih pendapat ini dan menguatkan dengan statemen Imam Abdurrozaq dalam tafsirnya, serta Al-Hakim dalam kitab Mustadroknya dengan sanad yang shahih dari ungkapan Ibnu Abbas. Dimana beliau berkata: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ (tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah). Dan orang-orang mendalam ilmunya berkata). Dari ungkapan beliau menunjukkan bahwa huruf *wawu* berfaedah *isti'naf* (permulaan kalam). Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 75

¹¹ *Ibid*, hal 76 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal 232-233

الْمَنْطُوقُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ فِي
 مَحَلِّ التَّنْطِقِ وَهُوَ نَصٌّ إِنْ أَفَادَ
 مَعْنَى لَا يُحْتَمَلُ غَيْرُهُ كَزَيْدٍ ظَاهِرٌ
 إِنْ أُحْتِمِلَ مَرْجُوحًا كَالْأَسَدِ

Manthuy ialah makna yang ditunjukkan oleh sebuah lafadz, dalam wilayah pengucapannya. Dinamakan *nash*, jika lafadz itu berfaidah sebuah makna yang tidak ada kemungkinan mengarah makna lain. Seperti *Zaid*, Dan dinamakan *dhahir* jika mungkin mengarah pada makna lain yang diungguli, Seperti lafadz *أَسَدٌ* (yang di artikan *hewan buas*)

DEFINISI MANTHUQ

Suatu lafadz manakala ditinjau penunjukkannya atas sebuah makna terbagi dua macam, *manthuy* dan *mafhum*.

Manthuy adalah sebuah makna yang ditunjukkan suatu lafadz dalam wilayah pengucapannya. Baik berupa hukum, seperti haramnya berkata kasar pada orang tua yang ditunjukkan oleh ayat;

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ (الإسراء: ٢٣)

“Janganlah kamu berkata kasar pada kedua orang tua”

Makna berupa hukum haram berkata kasar pada orang tua ditunjukkan oleh pengucapan lafadz dari ayat tersebut. Atau berupa selain hukum, seperti makna seseorang yang bernama *Zaid* yang ditunjukkan dari kalimat *جَاءَ زَيْدٌ* (*Zaid* telah datang).

NASH DAN DHAHIR

Manthuy diklasifikasikan menjadi dua macam :

1. *Nash*, yakni manakala menghasilkan makna yang tidak terbuka kemungkinan diarahkan pada makna lain. Contoh, lafadz ‘*Zaid*’ dalam kalimat *جَاءَ زَيْدٌ* (*Zaid* telah datang). Makna yang dihasilkan dari contoh ini adalah sosok tertentu, tanpa ada kemungkinan diarahkan pada makna lain.
2. *Dhohir*, yakni manakala menghasilkan makna yang terbuka kemungkinan diarahkan pada makna lain yang *marjuh* (lemah) sebagai pengganti makna pertama. Contoh, *رَأَيْتُ الْيَوْمَ الْأَسَدَ* (hari ini saya melihat harimau). Lafadz *الْأَسَدَ* memiliki makna hewan buas, namun

berpeluang diarahkan pada makna lelaki pemberani, dimana makna ini *marjuh* karena termasuk makna majaz.¹²

وَاللَّفْظُ إِنْ دَلَّ جُزْؤُهُ عَلَى جُزْءٍ
الْمَعْنَى فَمُرَكَّبٌ وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ

Lafadz jika bagian juznya menunjukkan makna
juz dari maknanya lafadz, dinamakan *murakkab*,
dan jika sebaliknya maka dinamakan *mufrad*.

MURAKKAB DAN MUFRAD

Ditinjau dari sudut pandang berbeda, lafadz terbagi juga menjadi *murakkab* dan *mufrad*.

1. *Murakkab*, yaitu sebuah lafadz yang *juz* atau per bagian dari lafadz tersebut menunjukan pada per bagian dari makna utuhnya. Contoh, kalimat عَلَامٌ زَيْدٍ (Budak milik Zaid), dimana *juz* penyusun lafadz ini, yakni عَلَامٌ dan زَيْدٌ masing-masing menunjukan per bagian dari makna utuhnya, عَلَامٌ artinya budak dan زَيْدٌ artinya Zaid. Dalam hal ini meliputi *tarkib idhafi*, sebagaimana contoh di atas, *tarkib isnadi*, contoh زَيْدٌ قَائِمٌ (Zaid berdiri), atau *tarkib taqyidi*, contoh الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ (Hewan yang mampu berpikir).
2. *Mufrad*, yaitu sebuah lafadz yang *juz* atau per bagian dari lafadz tersebut tidak menunjukan pada per bagian dari makna utuhnya. Gambaran lafadz *mufrad* ada tiga variasi.
 - a. Lafadz yang tidak memiliki *juz* (penyusun), seperti hamzah istifham.
 - b. Lafadz yang memiliki *juz* (penyusun), namun tidak menunjukan makna. Contoh, lafadz زَيْدٌ yang tersusun dari huruf ز', ا', dan دال, dimana masing-masing tidak menunjukkan makna.
 - c. Lafadz yang memiliki *juz* (penyusun) dan menunjukkan makna, namun bukan per bagian dari makna utuhnya. Contoh, nama seseorang عَبْدُ اللَّهِ (Abdullah), dengan penyusun berupa lafadz عَبْدٌ dan اللَّهُ, hanya saja makna yang ditunjukkan oleh penyusun tersebut bukan per bagian dari makna utuhnya.¹³

¹² Sedangkan apabila terbuka kemungkinan diarahkan pada makna lain yang setara dari sisi kuat lemahnya, maka disebut *mujmal*. _Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol 1 hal 236

¹³ *Ibid*, dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 104

وَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى مَعْنَاهُ مُطَابِقَةٌ
وَعَلَى جُزْئِهِ تَضَمُّنٌ وَلَا زِمَةٌ
الدَّهْنِيُّ الْبِرَامُ وَالْأُولَى لَفْظِيَّةٌ
وَالثَّانِي عَقْلِيَّةٌ ثُمَّ الْمَنْطُوقُ
إِنْ تَوَقَّفَ الصَّدَقُ أَوْ الصَّحَّةُ عَلَى
إِضْمَارٍ فَدَلَالَةُ الْإِقْتِصَاءِ وَإِنْ لَمْ
يَتَوَقَّفْ وَدَلَّ عَلَى مَا لَمْ يَقْصِدْ
فَدَلَالَةُ إِشَارَةٍ

Menunjukkanya lafadz pada arti yang selaras dengan lafadz, dinamakan *muthabaqah*. Dan jika menunjukkan pada sebagian dari makna lafadz, maka dinamakan *tadhammun*. Serta apabila menunjukkan pada kelaziman makna lafadz sebangsa hati, maka disebut *iltizam*. (*Dalalah*) pertama (*muthabaqah*) terkatagori sebagai *dalalah lafdziyyah*. Sedangkan yang dua (*dalalah tadhammun* dan *iltizam*) bersifat '*aqliyah*. Kemudian *mantuq* apabila kebenaran atau keabsahan maknanya tergantung pada lafadz yang tersimpan, maka dinamakan *dalalah iqtidbo'*. Dan jika tidak, maka apabila menunjukkan pada arti yang tidak dikehendaki maka disebut dengan *dalalah isyarah*.

DALALAH MUTHABAQAH, TADHAMMUN DAN ILTIZAM

Dalalah (indikator) menurut definisi ulama ushul adalah makna baru pada suatu perkara yang dihasilkan dari penyamaan pada perkara lain. Dalam arti, eksistensi sebuah perkara dimana dengan memahaminya akan memunculkan pemahaman atas perkara lain. Terbagi dua macam, *lafdziyyah* dan *ghairu lafdziyyah*.

Dalalah lafdziyyah diklasifikasikan menjadi tiga macam :

1. '*Aqliyah*, yaitu lafadz yang menjadi petunjuk (*dalalah*) dengan perantaraan analisa akal terhadap lafadz tersebut. Contoh, keberadaan lafadz menunjukkan (mengindikasikan) hidupnya orang yang melafadzkannya.
2. '*Thabi'iyah* (*Adat*), yaitu lafadz yang menjadi petunjuk (*dalalah*) dengan perantaraan sifat alami (pembawaan) yang biasa terjadi dari lafadz tersebut. Contoh, suara batuk mengindikasikan adanya sakit dada (paru-paru).
3. '*Wadh'iyyah*, yaitu lafadz yang menjadi petunjuk (*dalalah*) dengan perantaraan ketetapan istilah (kesepakatan manusia) yang telah ada sebelumnya terhadap lafadz tersebut. Bagian inilah yang akan dibahas dalam bab ini. Contoh, دَلَالَةُ الْأَسَدِ عَلَى الْحَيَوَانِ الْمُفْتَرِشِ (Kata 'harimau' menunjukkan pada spesies hewan buas).

Dalam hal ini, *dalalah lafdziyyah wadh'iyyah* dikelompokkan menjadi tiga macam, yaitu :

- a. *Muthabaqah* (dalil kata cocok), yaitu *dalalah* lafadz (indikator kata) terhadap keseluruhan makna yang ditetapkan untuk kata

tersebut.

Contoh, دَلَالَةُ الْإِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ الطَّائِقِ (Ungkapan 'manusia' menunjukkan pada spesies hewan yang berakal)

- b. *Tadhammun* (dalil kandungan), yaitu *dalalah* lafadz atau (indikator kata) terhadap sebagian dari makna lengkap yang terkandung pada kata tersebut.

Contoh, دَلَالَةُ الْإِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ أَوْ الطَّائِقِ (Ungkapan 'manusia' yang menunjukkan bahwa dia adalah spesies hewan atau menunjukkan dia berakal).

- c. *Iltizamiyyah* (dalil kata kelaziman), yaitu *dalalah* lafadz (indikator kata) terhadap sesuatu yang berada di keluar kandungan makna yang telah ditetapkan pada kata tersebut. Akan tetapi masih merupakan hal yang *lazim* (berkaitan erat) secara *dzhini* (analisa hati) dengan kandungan makna dari kata tersebut.

Contoh, دَلَالَةُ الْإِنْسَانِ عَلَى قَبُولِ الْعِلْمِ (Ungkapan 'manusia' yang menunjukkan bahwa dia dapat menerima ilmu pengetahuan).

Kemudian *manthuy* dari sudut pandang kejelasan maknanya terklasifikasi menjadi dua¹⁴ ;

1. *Manthuy sharib*, yaitu makna yang ada peletakan lafadznya. Penunjukan *manthuy* model ini adalah dengan *dalalah muthabaqah* atau *tadhammun*.
2. *Manthuy ghairu sharib*, yaitu makna yang tidak ada peletakan lafadznya, namun menjadi kelaziman dari peletakan lafadznya. Penunjukan *manthuy* model ini adalah dengan *dalalah iltizamiyah*. Selanjutnya terklasifikasi menjadi tiga.

- a) *Dalalah iqtidha'*, yakni manakala kebenaran *manthuy* atau keabsahannya secara akal atau syara' tergantung dengan adanya pengira-ngiraan.

Contoh 01 (kebenaran *manthuy* tergantung dengan adanya pengira-ngiraan), adalah hadits Nabi SAW :

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاءُ وَالنَّسْيَانُ

"dibebaskan dari umatku siksaan yang timbul dari kesalahan dan kelalaian"

Dari hadits di atas mengira-ngirkan lafadz مُوَاحِدَةٌ (siksaan) karena tanpa adanya lafadz tersebut *manthuy* tidak dapat

¹⁴ Dr Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, vol I hal 358

dibenarkan, karena kenyataannya kesalahan dan kelalaian ada di tengah umat.

Contoh 02 (keabsahan *manthug* secara akal tergantung dengan adanya pengira-ngiraan) adalah QS. Yusuf : 82 :

وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ

“Bertanyalah pada (penduduk) desa”

Dalam contoh ini, dikira-kirakan lafadz أَهْل (penduduk), karena lafadz الْقَرْيَةَ memiliki makna sekumpulan bangunan yang secara akal tidak mungkin untuk ditanyai.

Contoh 03 (keabsahan *manthug* secara syara’ tergantung dengan adanya pengira-ngiraan), adalah ucapan seseorang pada pemilik budak :

اغْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي

“Merdekakan hambamu dari diriku”

Maka, pemerdakaan tersebut dihukumi sah bagi orang tersebut dengan mengira-ngirakan terjadinya perpindahan kepemilikan terlebih dahulu dari pemilik budak. Karena secara syara’, keabsahan pemerdakaan tergantung pada adanya kepemilikan. Sehingga dalam hal ini dikira-kirakan adanya kepemilikan melalui pembelian sebelum kalimat di atas terucap¹⁵.

- b) *Dalalah ima’*, disebut juga *tanbih*, yaitu manakala kebenaran atau keabsahan *manthug* tidak tergantung pada pengira-ngiraan dan lafadz menunjukkan pada makna yang dimaksud secara *dzatiah*. Imam Wahbah Az-Zuhaili menjabarkan, bahwa mutakalim dalam mengungkapkan kalimat dibarengi indikasi sebuah ‘illat atas hukum. Seperti memerintahkan memerdekakan budak ketika jimak, dalam hal ini menunjukkan bahwa jimak merupakan ‘illat dari memerdekakan budak.
- c) *Dalalah isyarah*, yaitu manakala kebenaran atau keabsahan *manthug* tidak tergantung pada pengira-ngiraan dan lafadz menunjukkan pada makna yang tidak dimaksud secara *dzatiah*. Sebagaimana firman Allah SWT :

أُجِلَّ لَكُمْ أَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ (البقرة: ١٨٧)

“Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu”

¹⁵ Az-Zarkasyi, *Al-Mantsur*, vol IV hal. 92

Ayat ini memiliki *dalalah isyarah* manakala menunjukkan hukum sah puasanya seseorang yang tatkala masuk waktu subuh masih dalam keadaan junub. Karena makna ini adalah kelaziman dari makna yang dimaksud berupa hukum halal menggauli istri di malam bulan puasa yang juga mencakup bagian terakhir dari malam.

Catatan

1. *Dalalah muthabaqah* dan *dalalah tadhammun* menurut Imam Zakariya Al-Anshari termasuk petunjuk yang berkaitan dengan lafadz. Dikarenakan *dalalah* (petunjuk) murni muncul dari *dzatyyah*-nya lafadz tersebut dengan tanpa mengalami perubahan, sedangkan perubahan yang terjadi pada *dalalah* tersebut bukan muncul dari *dzatyyah*-nya lafadz, akan tetapi dari sisi penisbatan (yakni jika *dalalah* tersebut dinisbatkan pada semua juz-juznya lafadz dinamakan *dalalah muthabaqah*. Dan jika *dalalah* tersebut dinisbatkan pada salah satu dari juz-juznya arti sebuah lafadz maka dinamakan *dalalah tadhammun*). Sedangkan *dalalah iltizam* merupakan *dalalah* yang berkaitan dengan akal, dikarenakan ketergantungan akal atas perpindahan hati dari makna lafadz menuju kelaziman dari makna lafadz tersebut¹⁶. Hanya saja menurut pengarang Jam'u Al-Jawami', *dalalah tadhammun* termasuk *dalalah* yang berkaitan dengan akal, karena adanya ketergantungan akal atas perpindahan hati dari makna lafadz menuju juz maknanya.
2. Menurut pakar ilmu Manthiq, *dalalah muthabaqah*, *tadhammun* dan *iltizam*, merupakan *dalalah lafdziyyah* (petunjuk yang berkaitan dengan lafadz). Faktor khilafiyah tersebut menurut Imam Qarrafi dalam karyanya yang berjudul Syarh al-Mahshul, karena perbedaan dalam mengartikan ungkapan *وَضْعِيَّة* (*wadh'iyah*). Sebagian ulama mengartikan *وَضْعِيَّة* dengan *dalalah* (petunjuk) yang dihasilkan oleh sebuah arti, tanpa adanya sebuah perantara. Sehingga, yang masuk dalam cakupan *dalalah lafdziyyah* hanyalah *dalalah muthabaqah*. Sebagian ulama lain mengartikan *وَضْعِيَّة* dengan *dalalah* yang dihasilkan oleh arti lafadz, walaupun dengan sebuah perantara. Sehingga ketiganya (*dalalah muthabaqah*, *tadhammun* dan *iltizam*) masuk dalam cakupan *dalalah lafdziyyah*¹⁷.

¹⁶ Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul* hal. 37

¹⁷ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 78

وَالْمَفْهُومُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ لَا
فِي مَحَلِّ التَّنْطِقِ فَإِنْ وَافَقَ حُكْمُهُ
الْمَنْطُوقُ فَمُوَافَقَةٌ فَحَوَى
الْحِطَابُ إِنْ كَانَ أَوَّلَى وَلَحْنِهِ إِنْ
كَانَ مُسَاوِيًا وَقِيلَ لَا يَكُونُ
مُسَاوِيًا

ثُمَّ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَالْإِمَامَانِ
دَلَالَتُهُ قِيَاسِيَّةٌ وَقِيلَ لَفْظِيَّةٌ فَقَالَ
الْغَزَالِيُّ وَالْأَمِيدِيُّ فَهَمَّتْ مِنْ
السِّيَاقِ وَالْقَرَائِنِ وَهِيَ مَجَازِيَّةٌ مِنْ
إِطْلَاقِ الْأَخْصَصِ عَلَى الْأَعَمِّ وَقِيلَ
نُقِلَ اللَّفْظُ لَهَا عُرْفًا

Mafhum adalah sebuah kefahaman yang ditunjukkan oleh lafadz dan tidak terdapat dalam wilayah pengucapannya. Jika hukumnya selaras dengan manthunya maka disebut *mafhum muwafaqah*, yang disebut *fahwa al-khithab*, manakala melebihi kapasitas yang dikhendaki. Dan jika sama maka disebut *lahn al-khithab*. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) *mafhum muwafaqah* tidak ada yang senilai (sama) dengan pemahaman lafadznya.

Kemudian Imam As-Syafi'i dan dua imam (Imam Haramain dan Imam Ar-Razi) berkata, *dalalah (mafhum) muwafaqah* adalah berbentuk qiyas. Pendapat lain, berbentuk lafadz. Imam Al-Ghazali dan Al-Amidi mengatakan, *dalalah* tersebut (*dalalah* secara teori *lafidzi*) bisa diketahui melalui susunan kalam dan beberapa indikator. Dan *dalalah* tersebut dikategorikan majaz, termasuk bentuk mengungkapkan perkara khusus, atas makna umum. Pendapat lain, lafadz tersebut dipindah untuk menunjukkan arti umum secara 'urf.

DEFINISI MAFHUM

Mafhum adalah sebuah makna yang ditunjukkan suatu lafadz tidak dalam wilayah pengucapannya. Makna tersebut berbentuk hukum sekaligus *mahal* (penyandang) dari hukum tersebut (*mahal al-hukm*). Contoh, dari ayat;

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفُ (الإسراء: ٢٣)

"Janganlah kamu berkata kasar pada kedua orang tua"

Hukum yang dipahami (*mafhum*) dari ayat ini adalah haram, sedangkan penyandang hukumnya adalah memukul dan lain-lain. Contoh lain, dari ayat :

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا (النساء: ١٠)

"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secaraadholim.Maka sesungguhnya mereka itu akan memakan api dalam perut mereka dan mereka akan masuk neraka Sa'ir".

Hukum yang dipahami (*mafhum*) adalah haram, sedangkan penyandanginya adalah membakar harta anak yatim.

MAFHUM MUWAFQAQAH DAN PEMBAGIANNYA

Mafhum terbagi menjadi dua macam, *muwafaqah* dan *mukhalafah*.

1. *Mafhum muwafaqah*, ialah makna *mafhum* yang selaras dengan *manthuy* dari sisi hukumnya. Contoh, membakar harta anak yatim dengan *manthuy* berupa memakan harta anak yatim, dimana keduanya selaras karena memiliki substansi persoalan yang sama, yakni adanya *illat* (merusak harta).

Mafhum muwafaqah terbagi menjadi dua macam :

- a. *Lahn al-Khithab*, yaitu *mafhum* yang kapasitasnya lebih besar dibanding makna *manthuy*-nya. Contoh, *mafhum* berupa haramnya memukul orang tua, dengan *manthuy* berupa berkata kasar pada orang tua dalam QS. Al-Isra' : 23 di atas. Dalam hal ini *mafhum*, yakni memukul tingkatannya lebih berat dibandingkan berkata kasar dilihat dari aspek menyakitinya.
 - b. *Lahn al-Khithab*, yaitu *mafhum* yang kapasitasnya menyamai *manthuy*. Contoh, membakar harta anak yatim yang difahami dari *manthuy* berupa 'memakan harta anak yatim' dalam QS. An-Nisa : 10 di atas. Dilihat dari aspek perusakannya, kedua hal ini setara. Menurut sebagian pendapat, *mafhum* yang kapasitasnya menyamai *manthuy* tidak disebut *mafhum muwafaqah*, meskipun sama-sama dijadikan hujjah.
2. *Mafhum mukhalafah*, dimana definisi dan penjelasannya akan dipaparkan setelah pembahasan ini.

KARAKTERISTIK DALALAH MUWAFQAQAH¹⁸

Mengenai karakteristik *dalalah* yang disebut dengan *muwafaqah*, sebenarnya ulama tidak semuanya sependapat bahwa hal tersebut tergolong *mafhum*. Berikut silang pendapat yang terjadi.

1. Imam Asy-Syafi'i dalam kitab Ar-Risalah mengatakan, *dalalah muwafaqah* bercorak *qiyas jali*, baik berbentuk *awlawi*, atau *musawi*. Karena definisi *qiyas* cocok diterapkan dalam contoh-contohnya. Semisal, *illat* dalam contoh pertama (QS. Al-Isra' : 23) di atas *idza'*

¹⁸ Maksud *muwafaqah* di sini adalah hukum yang sesuai dengan *manthuy*, bukan *mafhum* (kepahaman) yang sesuai dengan *manthuy*. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 110

(menyakiti) dan dalam contoh kedua (QS. An-Nisa : 10) di atas adalah *itlaf* (merusak). Pendapat ini didukung Imam Haramain dan Ar-Razi.

2. Sebagian ulama berpendapat, *dalalah muwafaqah* bercorak *lafdzi*, karena bisa difaham dari lafadznya tanpa menggunakan *qiyas*. Hanya saja menurut Imam Al-Ghazali dan Al-Amidi, *dalalah* tersebut bisa difahami tidak hanya dari aspek lafadznya, namun membutuhkan aspek *siyaq al-kalam* (konteks pembicaraan) dan beberapa indikator (*al-qara'in*). Semisal, larangan memukul orang tua tidak dapat difahami dari larangan berkata kasar dalam QS. Al-Isra' ayat 23 kecuali memandang faktor bahwa konteks ayat tersebut berbicara mengenai anjuran memulyakan dan menghormati orang tua. Karena seseorang dianggap sah mengatakan, "*Jangan kamu berkata kasar pada Fulan, tapi pukul saja dia!*". Larangan membakar harta anak yatim tidak mungkin difahami dari larangan memakan harta anak yatim dalam QS. An-Nisa ayat 10 kecuali memandang faktor bahwa konteks ayat tersebut berbicara mengenai anjuran menjaga dan merawat harta anak yatim. Karena seseorang bisa jadi bersumpah, "*Demi Allah SWT, aku tidak memakan harta orang lain*", kemudian dia membakarnya, maka dia dinyatakan tidak melanggar sumpahnya. Berpijak dari pendapat kedua ini, ulama kembali berselisih mengenai bagaimanakah sifat dari *dalalah* yang bercorak *lafdzi*.
 - a) Pendapat pertama, bersifat *majas*, dengan menggunakan pola hubungan ('*alaqah*) berupa *ithlaq al-akhas 'ala al-a'am* (menyebutkan lafadz khusus, menghendaki makna umum). Sehingga dalam contoh pertama (QS. Al-Isra' : 23) di atas, disebutkan larangan berkata kasar pada orang tua, namun yang dikehendaki adalah larangan menyakiti orang tua. Dan dalam contoh kedua (QS. An-Nisa : 10) di atas, disebutkan larangan memakan harta anak yatim, namun yang dikehendaki larangan merusak harta anak yatim.
 - b) Pendapat kedua, bersifat hakikat '*urfi* dengan jalan *naql* (memindah) lafadz menuju makna yang lebih umum secara '*urf*, sebagai ganti dari makna khusus yang ditunjukkan secara *lughat*.
3. Mayoritas ulama, termasuk Hanafiyah, dan diklaim sebagai pendapat Ashah oleh Imam Zakariya Al-Anshari menyatakan, *dalalah muwafaqah* bercorak *mafhum*, bukan *manthuq* atau *qiyas*. Artinya, dengan cara memahami dari redaksi lafadz, bukan pada wilayah pengucapannya (*mahal an-nuthqi*).

4. Beberapa ulama, termasuk Imam Al-Baidhawi, pada pembahasan lughat menggolongkan *dalalah muwafaqah* dalam *mafhum*, namun dalam pembahasan *qiyas*, menyebut *dalalah muwafaqah* bercorak *qiyas*. Menurut Imam As-Shafi Al-Hindi, dua status ini tidak kontradiktif, karena *mafhum* adalah perkara yang tidak tersebut, sedangkan *qiyas* adalah menyamakan perkara yang tidak tersebut dengan *manthbuq*¹⁹.

Catatan: *dalalah muwafaqah* menurut dua pendapat pertama bukan tergolong *mafhum*. Terlebih menurut pendapat kedua, maka termasuk *manthbuq*.

وَأِنْ خَالَفَ حُكْمُ الْمَفْهُومِ
الْحُكْمُ الْمَنْطُوقُ بِهِ فَمُخَالَفَةٌ
وَشَرْطُهُ أَنْ لَا يَكُونَ الْمَسْكُوتُ
تَرْكٌ لِتَوْفِي وَتَحْوِي وَلَا يَكُونَ
الْمَذْكُورُ خَرَجَ لِلْغَالِبِ خِلَافًا
لِإِمَامِ الْحَرَمَيْنِ أَوْ لِسُؤَالٍ أَوْ
حَادِثَةٍ أَوْ لِلْجَهْلِ بِحُكْمِهِ أَوْ غَيْرِهِ
مِمَّا يَفْتَضِي التَّخْصِصَ بِالذِّكْرِ

Dan jika hukum *mafhum* tidak sesuai dengan hukum *manthbuq*, maka disebut *mafhum mukhalafah*. Syarat *mafhum mukhalafah* yaitu, *maskut* tidak ditinggalkan karena adanya kekhawatiran, dan sesamanya. Dan lafadz yang disebutkan tidak didatangkan karena sebuah keumuman, berbeda dengan (pendapat) Imam Haramain. Atau didatangkan sebagai jawaban pertanyaan, atau menjelaskan sebuah kasus baru, atau sebab ketidaktahuan lawan bicara atas hukumnya *manthbuq*, dan lain sebagainya dari hal-hal yang menctapkan terkhususnya penyebutan *manthbuq*.

DEFINISI MAFHUM MUKHALAFAH

Mafhum mukhalafah adalah makna *mafhum* yang tidak selaras dengan *manthbuq* dari sisi hukumnya. *Mafhum mukhalafah* disebut juga dengan *ذَلِيلُ الْخُطَابِ*. Contoh:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ (البقرة: ٢٣٠)

"Kemudian jika suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua) maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga ia nikah dengan suami yang lain".

Ayat ini menunjukkan, larangan menikahi mantan istri yang telah tertalak tiga kali dibatasi sampai istri tersebut menikah dengan laki-laki lain. Secara *mafhum mukhalafah*, bolch bagi suami pertama menikahinya

¹⁹ *Ibid*, Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 242-244 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol I hal. 316-322

kembali setelah mantan istri menikah dengan orang lain kemudian disetubuhi dan diceraikan.

SYARAT-SYARAT MAFHUM MUKHALAFAH

Untuk merealisasikan keberadaan *mafhum mukhalafah*, ulama menetapkan beberapa persyaratan yang harus dipenuhi.

1. Keberadaan *al-maskut* (perkara yang tidak disebutkan) tidak ditinggalkan karena adanya faktor kekhawatiran manakala disebutkan. Contoh, ucapan seseorang yang baru masuk Islam kepada budaknya di depan kaum muslimin; “*Sedekahlah harta ini kepada orang-orang islam!*”. Padahal dia menghendaki juga kepada selain orang-orang Islam. Namun dia meniadakan ucapan, “dan kepada selain orang-orang Islam” karena adanya kekhawatiran dituduh munafik manakala dia mengucapkannya.
2. Keberadaan *al-maskut* tidak ditinggalkan karena faktor *mutakallim* (pembicara) selain Allah SWT dan Rasul SAW tidak mengetahui hukum *al-maskut*. Contoh, kamu mengatakan, “Dalam kambing yang digembalakan terdapat kewajiban zakat”, sedangkan kamu tidak mengetahui hukum kambing yang diberi makan.
3. Lafadz *manthuq* diucapkan bukan karena sebuah keumuman (*al-ghalib*). Contoh :

وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ (النساء: ٢٣)

“Dan anak-anak tiri perempuan (dari) istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah engkau gauli”

Ayat ini secara *manthuq* memberi petunjuk haramnya menikahi anak tiri perempuan yang berada di dalam naungan suami dari istri yang telah digaulinya. Sedangkan apabila diambil *mafhum mukhalafah*, maka akan didapatkan pemahaman bolehnya menikahi anak tiri perempuan yang tidak berada dalam naungan suami dari istri yang telah digaulinya. Namun pengambilan *mafhum mukhalafah* ini tidak dibenarkan, sebab penyebutan lafadz *فِي حُجُورِكُمْ* (berada dalam naungan suami) hanya memandang keumuman saja, dalam arti pada umumnya anak perempuan tiri dipelihara oleh bapak tirinya. Menurut Imam Haramain, persyaratan ketiga ini tidak diperlukan.

4. Lafadz *manthuq* didatangkan bukan sebagai jawaban dari pertanyaan tentang *manthuq*. Contoh, seumpama Rasulullah SAW ditanyai, “Apakah pada kambing yang digembala ada kewajiban zakat?”. Kemudian Rasul SAW menjawab, “Dalam kambing yang

digembalakan terdapat kewajiban zakat”. Maka *manthbuq* dari jawaban ini tidak bisa diambil *mafhum mukhalafah*-nya.

5. Lafadz *manthbuq* didatangkan bukan karena menjelaskan sebuah hukum baru yang terkait dengan *manthbuq*. Contoh, seandainya dikatakan di hadapan Rasulullah SAW, “Zaid memiliki kambing yang digembala”. Kemudian Rasul SAW bersabda, “Dalam kambing yang digembalakan terdapat kewajiban zakat”. Maka *manthbuq* dari sabda tersebut tidak bisa diambil *mafhum mukhalafah*-nya.
6. Lafadz *manthbuq* didatangkan bukan karena *mukbathab* (lawan bicara) tidak mengetahui hukum *manthbuq*, namun mengetahui hukum *al-maskut*. Atau kebalikannya, tidak mengetahui hukum *al-maskut*, namun mengetahui hukum *manthbuq*. Contoh, seandainya Rasulullah SAW bersabda, “Dalam kambing yang digembalakan terdapat kewajiban zakat”, dimana sabda ini ditujukan pada seseorang yang tidak mengetahui hukum kambing yang digembalakan, namun mengetahui hukum kambing yang diberi makan, atau sebaliknya. Maka *manthbuq* dari sabda tersebut tidak bisa diambil *mafhum mukhalafah*-nya.
7. Didatangkannya *manthbuq* bukan karena menyesuaikan suatu realitas (*al-waqi*). Contoh :

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (آل عمران: ٢٨)

"Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi kekasih dengan meninggalkan orang-orang mukmin"

Secara *manthbuq* menunjukkan makna bahwa orang-orang mukmin tidak diperbolehkan mengambil orang-orang kafir menjadi kekasih, dengan tanpa memperdulikan orang mukmin yang lain. Dan secara *mafhum mukhalafah*, menunjukkan bahwa bagi orang mukmin boleh mengambil orang-orang kafir menjadi kekasih, jika dia memperdulikan orang mukmin yang lain. *Mafhum mukhalafah* tersebut tidak terpakai karena penyebutan *manthbuq* menyesuaikan realitas yang terjadi pada saat turunnya ayat. Dimana konteks turunnya ayat tersebut, sebagaimana komentar Imam Al-Wahidi dan yang lain, adalah tentang sekelompok muslim yang mengikat tali kasih dengan orang Yahudi, tanpa memperdulikan kaum mukmin yang seagama.

Catatan ;

1. Kaidah yang mengakomodir keseluruhan persyaratan dalam mengoperasikan *mafhum mukhalafah* adalah bahwa penyebutan *manthbuq* secara khusus tidak memunculkan faidah baru, selain menafikan hukum dari *al-maskut*. Sehingga apabila muncul faidah

baru sebagaimana yang telah disebutkan dalam contoh-contoh di atas, maka *mafhum mukhalafah* tidak bisa diamalkan.

2. Perbedaan antara syarat kelima dan ketujuh, bahwa dalam syarat kelima tujuan yang dikehendaki adalah menetapkan hukum secara khusus pada kasus tertentu. Sedangkan pada syarat ketujuh, tujuan yang dikehendaki adalah menetapkan hukum secara umum.²⁰

وَلَا يُمْنَعُ قِيَاسُ الْمَسْكُوتِ 'Tidak terlarang mengqiyaskan *maskut* pada
 بِالْمَنْطُوقِ بِلَ قِيلَ يَعْمُهُ *manthuq*. Bahkan dikatakan (dalam sebuah
 الْمَعْرُوضُ وَقِيلَ لَا يَعْمُهُ إِجْمَاعًا pendapat), lafadz yang dibatasi (*al-ma'rudh*)
 (mencangkup) pada *maskut*. Pendapat lain, tidak berlaku umum
 (mencangkup) pada *maskut* secara ijma'.

MENG-QIYAS-KAN MASKUT PADA MANTHUQ

Faktor-faktor yang menghalangi terwujudnya *mafhum mukhalafah* di atas, keberadaannya tidak mencegah penyamaan hukum *maskut* pada *manthuq* dengan sistem *qiyas*, selama memenuhi persyaratan dalam *qiyas*, berupa adanya 'illat yang mempertemukan keduanya.

Kaidah di atas berpijak dari pendapat yang diklaim sebagai ijma', bahwa *ma'rudh* (lafadz yang dibatasi sifat atau hal lain) tidak bersifat 'am (umum) atau tidak mencakup pada *maskut* yang memiliki 'illat. Hal ini dikarenakan keberadaan 'aridh (pembatas berupa sifat atau hal lain) di dalam lafadznya. Sehingga hukum *maskut* hanya dapat disamakan pada *manthuq* dengan cara *qiyas*.

Pendapat lain, *ma'rudh* bersifat 'am (umum) atau mencakup pada *maskut* yang memiliki 'illat. Karena keberadaan 'aridh manakala dinisbatkan pada *maskut* dianggap seolah-olah tidak disebutkan. Konsekuensi dari pendapat ini adalah tidak diperbolehkannya *qiyas*, karena dengan tercakupnya *maskut* ke dalam hukum *manthuq*, maka *qiyas* menjadi tidak dibutuhkan.

Catatan :

Yang dikehendaki dengan *marudh* adalah *manthuq* yang telah di-*qayyid-i* (dibatasi) dengan sifat atau hal-hal lain. Sedangkan yang disebut 'aridh adalah *qayyid* (pembatas) berupa sifat atau yang lain. Contoh;

²⁰ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 246, Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol I hal. 323, dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 111

وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ (النساء: ٢٣)

“Dan anak-anak tiri perempuan (dari) istrimu yang
dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah engkau gauli”

dalam ayat ini yang disebut *ma'rudh* adalah وَرَبَائِبُكُمُ (anak-anak dari istrimu), dan yang disebut *'aridh* adalah اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ (yang dalam pemeliharaanmu).²¹

وَهُوَ صِفَةٌ كَالْغَنَمِ السَّائِمَةِ أَوْ سَائِمَةِ الْغَنَمِ لَا مُجَرَّدَ السَّائِمَةِ عَلَى الْأَظْهَرِ وَهَلِ الثَّقِيُّ غَيْرُ سَائِمَتِهَا أَوْ غَيْرُ مُطْلَقِ السَّوَائِمِ قَوْلَانِ وَمِنْهَا الْعِلَّةُ وَالظَّرْفُ وَالْحَالُ وَالْعَدَدُ وَشَرْطٌ وَغَايَةٌ وَإِنَّمَا وَمِثْلُ لَا عَالِمَ إِلَّا زَيْدٌ وَفَضْلُ الْمُبْتَدَأِ مِنَ الْخَبَرِ بِضَمِيرِ الْفَضْلِ وَتَقْدِيمُ الْمَعْمُولِ وَأَعْلَاهُ لَا عَالِمَ إِلَّا زَيْدٌ ثُمَّ مَا قِيلَ مَنْطُوقٌ بِالْإِشَارَةِ ثُمَّ غَيْرُهُ

Maḥsum mukhalafah adalah sifat, seperti lafadz الْغَنَمِ السَّائِمَةِ (kambing yang digembala), atau سَائِمَةِ الْغَنَمِ (kambing gembalaan) bukan hanya (yang digembala), menurut pendapat Adzhar. Apakah yang ditiadakan (dalam lafadz سَائِمَةِ الْغَنَمِ dan lafadz سَائِمَةِ الْغَنَمِ) adalah selain kambing yang digembala atau selain kemutlakan kambing yang digembala? Dalam hal ini terdapat dua pendapat. Termasuk dalam sifat adalah 'illat, dharaf, hal, 'adad, syarat, ghayah, إِنَّمَا dan seperti لَا عَالِمَ إِلَّا زَيْدٌ dan memisah antara *mubtada* dan *kehabbar* dengan *dhamir fashl*, serta mendahulukan *ma'mul*. Derajat paling tinggi adalah lafadz لَا عَالِمَ إِلَّا زَيْدٌ kemudian lafadz yang menurut satu pendapat terkategori *manthbuq bi al-isarah*, kemudian disusun yang lain.

MAFHUM SHIFAT, MACAM DAN PERINGKATNYA

Maḥsum mukhalafah dalam konteks sebagai obyek hukum (*mahal al-hukm*) memiliki beberapa varian, di antaranya;

1. ***Maḥsum sifat***, yaitu sebuah lafadz yang membatasi lafadz lain, yang bukan berupa syarat, *istitsna*, atau *ghayah*. Pengertian ini mengacu pada statemen Imam Haramain dan ulama lain, dimana maksud *sifat* di sini bukan hanya *na'at*, namun mereka memasukkan 'adad dan *dharaf*. Contoh, lafadz السَّائِمَةُ زَكَاةً (dalam kambing yang digembala ada kewajiban zakat) atau dalam سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةً (dalam yang

²¹ Ibid, hal. 248, dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 113

digembala dari kambing ada kewajiban zakat) dengan cara lafadz السَّائِمَةُ didahulukan, kemudian di-mudhaf-kan pada maushuf-nya. Kedua contoh ini diriwayatkan dalam hadits, dan dari sisi maknanya, tercantum dalam HR. Bukhari;

وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاءُ

"Dalam permasalahan zakat kambing, bahwa dalam gembalaan kambing apabila mencapai empat puluh sampai seratus dua puluh, wajib dikeluarkan satu kambing"

Menurut pendapat Adhar, lafadz السَّائِمَةُ (dalam ternak yang digembala ada kewajiban zakat) dengan tanpa menyebutkan maushuf (perkara yang disifati) bukanlah tergolong sifat yang dapat diambil mafhum mukhalafah-nya. Karena sebuah kalam akan menjadi cacat tanpa adanya lafadz tersebut, sebagaimana dalam laqab. Pendapat lain, dari Jumhur Ashhab As-Syafi'i, dan ditetapkan sebagai versi Ashah oleh Imam Zakariya Al-Anshari, bahwa lafadz السَّائِمَةُ tersebut tergolong sifat yang dapat diambil mafhum mukhalafah-nya. Karena lafadz ini menunjukkan makna as-saum (menggembala) yang menjadi tambahan dari sekedar makna dzat. Jelas berbeda dengan laqab yang hanya menunjukkan makna dzat saja. Jumhur menyatakan, isim musytaq (kata benda yang memiliki akar kata), seperti al-muslim, al-qatil, al-warits, diberlakukan seperti lafadz yang dibatasi dengan sifat.

Selanjutnya silang pendapat terjadi dalam menentukan perkara yang dinafikan sebagai obyek zakat dari tiga contoh di atas, yaitu;

1. الْغَنَمِ السَّائِمَةِ (kambing yang digembala)
2. سَائِمَةِ الْغَنَمِ (yang digembala dari kambing)
3. السَّائِمَةِ (ternak yang digembala)

Pendapat pertama, diunggulkan oleh Imam Ar-Razi, bahwa yang dinafikan dari contoh satu dan dua adalah kambing yang diberi makan (ma'lufah al-ghanam). Hal ini dimunculkan dari pemahaman as-saum yang di-mudhaf-kan pada lafadz al-ghanam. Dan yang dinafikan dari contoh ketiga adalah ternak yang diberi makan (ma'lufah an-na'am). Dimunculkan dari pemahaman as-saum saja tanpa di-mudhaf-kan pada al-ghanam.

Pendapat kedua, yang dinafikan dari contoh satu dan dua adalah ternak (kambing dan selain kambing) yang diberi makan (ma'lufah an-na'am).

Pendapat ketiga, disampaikan pengarang dalam Man'u Al-Mawani', bahwa yang dinafikan dari contoh satu adalah kambing yang diberi makan (*ma'lufah al-ghanam*), dan yang dinafikan dari contoh dua adalah ternak yang digembala selain kambing (*sa'imah ghira al-ghanam*).²²

Beberapa model di bawah ini termasuk bagian dari *sifat*, yakni;

- Mafhum 'llat*, contoh, *اَعْطِ السَّائِلَ لِحَاجَتِهِ* (berilah orang yang meminta karena kebutuhannya...). Dengan *mafhum*, berilah peminta-minta yang membutuhkan, bukan yang lain.
- Mafhum dharaf*, baik berupa *dharaf makan* (keterangan tempat), contoh, *اَجْلِسْ أَمَامَ زَيْدٍ* (Duduklah di depan Zaid...). Dengan *mafhum*, tidak duduk di belakang Zaid. Atau *dharaf zaman* (keterangan waktu), contoh *سَافِرْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ* (Pergilah pada hari Jum'at...). Dengan *mafhum*, tidak pada selain hari Jum'at.
- Mafhum hal*, contoh, *أَحْسِنْ إِلَى الْعَبْدِ مُطِيعاً* (Berbuat baiklah pada hamba sahaya yang taat). Dengan *mafhum*, tidak yang durhaka.
- Mafhum 'adad*, contoh :

فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (النور: ٤)

"maka cambuklah mereka (yang menuduh zina itu) delapan puluh kali cambukan".

Dengan *mafhum*, tidak lebih dari jumlah tersebut.

2. *Mafhum syarat*, contoh :

وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ (الطلاق: ٦)

"Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah nafkah kepada mereka".

Dengan *mafhum*, selain istri yang sedang hamil tidak wajib dinafkahi.

3. *Mafhum ghayah*, contoh :

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ (البقرة: ٢٣٠)

"kemudian jika suami menalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya sehingga dia kawin dengan suami yang lain".

Dengan *mafhum*, jika sudah menikah lagi dengan suami kedua, disetubuhi dan dicerai, maka halal bagi suami pertama.

²² Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 327-328 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 114-116

4. **Maḥmum** dari **إِنَّمَا**, contoh :

إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ

“Sesungguhnya Tuhan kalian hanyalah Allah SWT”

Dengan *maḥmum*, selain Allah SWT bukan Tuhan dan bukan sesembahan yang sejati.

5. **Maḥmum** dari kalam **nafi** bersama **istitsna'** **إِلَّا**, contoh:

لَا عَالِمَ إِلَّا زَيْدٌ

“Tiada orang alim kecuali Zaid”

Secara *manṭhuq* meniadakan ilmu dari selain Zaid, dan secara *maḥmum* menetapkan ilmu bagi Zaid.

6. **Maḥmum** memisah **mubtada'** dari **khobar** dengan **dhamir fashl**.
Contoh :

فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ (الشورى: ٩)

“Maka Allah, Dialah penolong (yang sebenarnya)”

Dengan *maḥmum*, selain Allah SWT bukanlah penolong sejati.

7. **Maḥmum** mendahulukan **ma'mul**, contoh :

إِيَّاكَ نَعْبُدُ

“Hanya kepadaMu kami menyembah”

Dengan *maḥmum*, tidak selainMu SWT.

Dari beberapa macam *maḥmum mukhalafah* yang telah disebutkan di atas, derajat paling kuat dan tinggi adalah *maḥmum* dari kalam *nafi* yang bersama *istitsna'* **إِلَّا**, karena menurut sebagian pendapat penunjukan atas maknanya merupakan *manṭhuq* yang *sharih* (jelas) sebab mudah difahami oleh hati. Dalam arti, lafadz **إِلَّا** diperuntukkan sebagai pengecualian, sedangkan penunjukkan atas makna pengecualian adalah dengan *manṭhuq*, bukan *maḥmum*. Disusul lafadz yang menurut satu pendapat terkategori *manṭhuq bi al-isyarah*, seperti *maḥmum* **إِنَّمَا** dan *maḥmum ghayab*. Karena mudah difahami oleh hati. Kemudian disusul yang lain sesuai pembahasan yang akan datang.²³

²³ Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 252, Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 116-118 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal 252

مَسْأَلَةٌ : الْمَقَاهِيمُ إِلَّا اللَّقَبُ
حُجَّةٌ لُغَةً وَقِيلَ شَرْعًا وَقِيلَ
مَعْنَى وَاحْتَجَّ بِاللَّقَبِ الدَّقَائِ
وَالصَّرْفِيِّ وَابْنُ خُوَيْرٍ مِنْدَادُ
وَبَعْضُ الْحَتَابِلَةِ وَأَنْكَرَ أَبُو
حَنِيفَةَ الْكُلِّ مُطْلَقًا وَقَوْمٌ فِي الْخَبَرِ
وَالشَّيْخُ الْإِمَامُ فِي غَيْرِ الشَّرْعِ وَ
إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ صِفَةً لَا تُنَاسِبُ
الْحُكْمَ وَقَوْمٌ الْعَدَدَ دُونَ غَيْرِهِ

Permasalahan, beberapa *mafhum* (*mukhalafah*) selain *laqab*, dapat dijadikan *hujjah*, secara dalil bahasa. Dalam sebuah pendapat, secara dalil syara', dan pendapat lain, secara dalil makna. Imam Ad-Daqqaq, As-Shairafi, Ibnu Khuwaizi Mandad, dan sebagian Hanabilah menggunakan *mafhum laqab* sebagai *hujjah*. Sedangkan Abu Hanifah mengingkari seluruh *mafhum mukhalafah* secara mutlak, dan satu kelompok mengingkari seluruhnya dalam *kebabar*, dan Imam As-Subki mengingkari seluruhnya dalam kalam selain *syar'i*, Imam Haramain mengingkari *mafhum* pada sifat yang tidak selaras dengan hukum, dan satu kelompok mengingkari *mafhum* pada bilangan saja, tidak yang lain.

MAFHUM MUKHALAFAH SEBAGAI HUJAH LUGHAT

Beberapa macam *mafhum mukhalafah* dalam eksistensinya sebagai *hujjah*, diperselisihkan oleh ulama.

1. **Pendapat pertama,** *mafhum mukhalafah* selain *laqab* merupakan *hujjah* dalam syariat. Versi ini kemudian memperselisihkan mengenai dalil yang menunjukkan kehujjahannya.

- a. *Pendapat Ashbah*, secara *lughat*, dalam arti berdasarkan dalil *lughat*, atau metode peletakan bahasa. Hal ini berdasarkan statemen mayoritas pakar bahasa, termasuk Abu Ubaidah²⁴ dan muridnya, 'Ubaid. Keduanya mengatakan tentang IIR. Bukhari-Muslim;

مَظْلُوعِي ظُلْمٌ

"Menunda pembayaran hutang bagi orang yang kaya adalah *dhalim*"

Bahwa hadits ini menunjukkan bahwa menunda pelunasan hutang selain orang kaya bukan tindakan *dhalim*. Mereka berkata demikian semata-mata berdasarkan pengetahuannya atas bahasa Arab.

- b. *Pendapat kedua*, secara *syara'*, dalam arti berdasarkan dalil *syara'*. Karena hal itu dapat diketahui dari beberapa pernyataan As-Syari'. Dengan contoh QS. At-Taubah : 80;

²⁴ Beliau adalah Ma'mar bin Mutsanna, sedangkan muridnya, 'Ubaid ialah Qosim bin Salam. Keduanya merupakan sosok rujukan dalam bahasa Arab, seperti Imam Ashmu'i dan Imam Khalil, setingkat di atas generasi Imam Akhfasy. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 330

إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ

"Kendatipun engkau memintakan ampun untuk mereka (*munafiq*) tujuh puluh kali namun Allah sekali-kali tidak akan memberi ampun kepada mereka"

Dari ayat ini Nabi SAW memahami bahwa ketentuan hukum memintakan ampun lebih dari tujuh puluh, berbeda dengan tujuh puluh. Sehingga Beliau bersabda;

وَسَأَزِدُهُ عَلَى السَّبْعِينَ

"Dan aku akan menambahkan ampunan dari tujuh puluh"

Pendapat ini disangkal oleh pendapat pertama, bahwa argumentasi yang mereka kemukakan justru menunjukkan kebenaran pendapat pertama. Sebab Rasulullah SAW adalah orang Arab, sehingga *dalalah mafhum* di atas semestinya datang dari bahasa Arab.

- c. Pendapat ketiga, secara makna, atau dengan dalil akal. Yaitu bahwa seandainya *manthuy* yang disebutkan tidak menafikan hukum pada *maskut*, maka penyebutannya menjadi tidak berfaidah.
2. Pendapat kedua, *mafhum laqab* merupakan hujjah²⁵. Disampaikan oleh Imam Ad-Daqqaq, As-Shairafi, dari kalangan Syafi'iyah, Ibnu Khuwaizi Mandad dari kalangan Malikiyyah, dan sebagian Hanabilah. Baik berupa 'alam, contoh عَلَى زَيْدٍ حَجٌّ (*Wajib haji bagi Zaid*), artinya tidak wajib bagi selain Zaid, atau isim jinis, contoh فِي النَّعَمِ زَكَاةٌ (*Dalam ternak ada kewajiban zakat*), artinya tidak dalam selain ternak. Karena tidak ada faidah lain dalam penyebutannya kecuali menafikan hukum dari yang lain.
3. Pendapat ketiga, seluruh *mafhum mukhalafah* secara mutlak²⁶ tidak bisa dijadikan hujjah. Disampaikan Imam Abu Hanifah. Beliau menyatakan *mafhum mukhalafah* tidak ada. Meskipun Beliau menyatakan bahwa hukum *maskut* tidak sama dengan *manthuy*, namun hal itu dikarenakan faktor lain. Seperti, tidak adanya kewajiban zakat pada ternak yang diberi makan, maka Beliau mengatakan hukum asal menyatakan tidak wajib zakat. Manakala ada dalil tentang kewajiban

²⁵ Maksud *laqab* menurut istilah ulama ushul adalah semua jenis 'alam (*asma*, *laqab*, dan *kunyah*), *isim jinis*, baik *mufrad* seperti lafadz زَيْدٌ dan مَا, atau *jamak*, seperti lafadz النَّعَمُ. Dan baik berbentuk *jamid* atau *musytaq* yang dominan sifat ke-*isim*-annya, seperti الْقَعَامُ. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 333

²⁶ Maksud secara mutlak ialah baik berupa *khbar* atau bukan, *syar'i* atau bukan, berupa sifat yang selaras atau bukan, bilangan ('*adad*) atau bukan. Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 91

zakat pada ternak yang digembalakan, maka ternak yang diberi makan tetap dalam hukum asalnya.²⁷

4. **Pendapat keempat**, mengingkari seluruhnya dalam *kehab*. Contoh, *فِي الشَّامِ الْغَنَمُ السَّائِمَةُ* (Di Negara Syam ada kambing yang digembala). Maka kambing yang diberi makan tidak bisa dinafikan dari Negara Syam, karena *kehab* memiliki aspek *kehariji* (kenyataan) yang boleh dikabarkan sebagian saja. Sehingga batasan (السَّائِمَةُ) tidak terkhusus menafikan hukum dari yang lain. Berbeda dengan bentuk kalam *insya'*, contoh *زَكُّوا عَنْ الْغَنَمِ السَّائِمَةِ* (Kalian tunaikan zakat atas kambing yang digembala...), maka tidak ada aspek *kehariji* di dalamnya, sehingga batasan (السَّائِمَةُ) hanya berfaidah menafikan hukum dari yang lain.
5. **Pendapat kelima**, mengingkari seluruh *mafhum* dalam kalam selain *syar'i*, seperti ucapan pengarang kitab dan yang lain. Disampaikan Imam As-Subki. Karena masih dominannya kealpaan pada mereka. Beda halnya dengan kalam Allah SWT dan Rasul SAW sebagai penyampai wahyu, karena bagi Allah SWT tidak ada yang luput dari pengetahuan-Nya.
6. **Pendapat keenam**, mengingkari *mafhum* pada sifat yang tidak selaras dengan hukum. Disampaikan Imam Haramain. Contoh, scandainya Nabi SAW bersabda, *فِي الْغَنَمِ الْغُفْرِ الزَّكَاءُ* (Dalam kambing yang berwarna agak putih ada kewajiban zakat). Sifat *الْغُفْرِ* tidak selaras dengan kewajiban zakat, maka sifat semacam ini semakna dengan *laqab*, sehingga tidak bisa di-*mafhum*. Beda dengan sifat yang selaras, contoh, *فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ* (Dalam kambing yang digembalakan ada kewajiban zakat). Sifat *السَّائِمَةِ* selaras dengan kewajiban zakat, yakni biaya ringan pada kambing yang digembalakan. Maka sifat ini semakna dengan *'illat*, sehingga dapat di-*mafhum*.
7. **Pendapat ketujuh**, mengingkari *mafhum* pada bilangan ('*adad*) saja. Dalam arti, '*adad* tidak menunjukkan berbedanya hukum pada bilangan yang melebihi atau yang kurang²⁸.

²⁷ Pendapat ini dinukil dari pribadi Imam Abu Hanifah. Sedangkan mayoritas kalangan Hanafiyah hanya mengingkari *mafhum mukhalafah* dalam kalam *as-syari'*. Sedangkan dalam kalam manusia tetap menjadi hujjah, kebalikan pendapat Imam As-Subki. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 334

²⁸ *Ibid* hal. 330-334, dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 119-120.

مَسْأَلَةٌ : أَلْعَايَةُ قِيلَ مَنْطُوقٌ
وَالْحَقُّ مَفْهُومٌ يَتَلَوُّهُ الشَّرْطُ
فَالصِّفَةُ الْمُنَاسِبَةُ فَمُطْلَقُ الصِّفَةِ
غَيْرُ الْعَدَدِ فَالْعَدَدُ فَتَقْدِيمُ
الْمَعْمُولِ لِدَعْوَى الْبَيَانِيِّينَ إِقَادَتَهُ
الِاخْتِصَاصِ وَخَالَفَهُمْ ابْنُ
الْحَاجِبِ وَأَبُو حَيَّانِ الْإِخْتِصَاصِ
الْحَضَرُ خِلَافًا لِلشَّيْخِ الْإِمَامِ
حَيْثُ أَثْبَتَهُ وَقَالَ لَيْسَ هُوَ
الْحَضَرُ

Permasalahan, *ghayah*, dikatakan oleh sebuah pendapat, terkategori dalil *manthuy*, dan pendapat yang benar, *ghayah* adalah dalil *mafhum*. Urutan setelah *ghayah* adalah *syarat*, kemudian sifat yang serasi, kemudian mutlaknya sifat selain bilangan, kemudian bilangan, kemudian mendahulukan *ma'mul*, karena mengikuti klaim pakar *bayan* (dalam fan *ma'ani*) yang mengatakan, mendahulukan *ma'mul* berfaidah *ikhtishas* (mengkhususkan). Imam Ibnu Al-Hajib dan Abu Hayan berbeda pendapat dengan mereka. Maksud *ikhtishas* adalah *hasr* (meringkas). Beda dengan pendapat Imam As-Subki yang mengakui bahwa mendahulukan *ma'mul* berfaidah *ikhtishas*. Beliau mengatakan, *ikhtishas* bukanlah *hasr*.

KUALITAS BEBERAPA MAFHUM MUKHALAFAH

Pada pembahasan sebelumnya telah disebutkan, bahwa dari beberapa macam *mafhum mukhalafah*, derajat paling kuat dan tinggi adalah *mafhum* dari kalam *nafi* yang bersama *istitsna'* ²⁹إِلَّا. Kemudian peringkat kualitasnya secara berurutan disusul *mafhum* lain. Berikut urutan selengkapnya.

1. *Mafhum* dari kalam *nafi* yang bersama *istitsna'* ²⁹إِلَّا
2. *Mafhum ghayah*. Menurut sebagian ulama, *ghayah* tergolong *manthuy* dengan *dalalah isyarah*, karena mudah difahami oleh akal. Pendapat yang benar dalam hal ini *ghayah* tergolong *mafhum*. Dari suatu makna yang mudah difahami akal, belum tentu disebut sebagai *manthuy*.²⁹ Setingkat dengan *mafhum ghayah* adalah *mafhum* dari *إِنَّمَا*, karena sebagian pendapat juga menyatakan sebagai *manthuy* dengan *dalalah isyarah*.
3. *Mafhum syarat*. Karena tidak ada satupun pendapat yang menyatakan sebagai *manthuy*. Seajar dengan *mafhum syarat* adalah *mafhum* memisah *mubtada'* dengan *dhamir fashl*.
4. *Mafhum sifat munasibah* (yang selaras). Karena sebagian versi menyebut ini sebagai *mafhum syarat*.

²⁹ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol 1 hal 256 dan Syekh Al-Banani, Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami', vol 1 hal. 256

5. *Maḥḥum sifat ḡhairu munasibah* (tidak selaras), seperti *na'at*, *hal*, *dharaf*, dan *'illat lughawiyah*.
6. *Maḥḥum 'adad*. Karena sebagian kalangan mengingkari keberadaannya.
7. *Maḥḥum* mendahulukan *ma'mul*. Penetapan *maḥḥum* terakhir ini berdasarkan klaim dari pakar *bayān* dalam cabang ilmu *ma'ani*, bahwa mendahulukan *ma'mul* berfaidah *ikhtishash* (mengkhhususkan). Dan menurut mereka maksud *ikhtishash* adalah *ḥashr* (meringkas). *Ḥashr* ialah menafikan hukum pada perkara yang tidak disebutkan, dan menetapkan hukum pada perkara yang disebutkan. Imam Ibnu Al-Hajib dan Ibnu Hāyyan berbeda pendapat. Menurut mereka antara *ikhtishash* dan *ḥashr* berbeda pengertian, dan dalam hal ini mendahulukan *ma'mul* berfaidah *ikhtishash*, namun tidak berfaidah *ḥashr* (meringkas), dan hanya sekedar berfungsi *ihtimam* (prioritas). Karena scandainya berfaidah contoh seperti بَلَّ اللَّهُ فَأَغْبَدُ berfaidah *ḥashr*, maka jika *ma'mul* diakhirkan menjadi فَأَغْبَدُ اللَّهُ, maka faidah *ḥashr* hilang, tentunya ini jelas salah. Imam As-Subki sependapat dengan mereka, bahwa mendahulukan *ma'mul* berfaidah *ikhtishash*, namun maksud *ikhtishash* bukanlah *ḥashr*. Maksud *ikhtishash* adalah menghendaki lafadz *khash* dari sisi khususnya.³⁰

Catatan: fungsi pengurutan peringkat beberapa *maḥḥum* di atas adalah agar dapat dilakukan *tarjih* (pengunggulan), manakala terjadi pertentangan. Semisal, terjadi pertentangan antara *maḥḥum ḡhayah* dan *syarat*, maka *ḡhayah* harus didahulukan, demikian seterusnya.³¹

³⁰ Maksudnya, lafadz *khash* seperti ضَرَبَ زَيْدٌ ketika dinisbatkan pada arti memukul secara mutlak terkadang digunakan *khabar* tidak dari sisi khususnya, sehingga disusunurut *fi'il*, *fa'il*, kemudian *ma'ful*. Namun terkadang digunakan *khabar* dari sisi khususnya, semisal pemukulan pada orang tertentu, sehingga *ma'ful* didahulukan. *Ibid*, hal. 257-258 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 337-339

³¹ Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 256

مَسْأَلَةٌ: إِنَّمَا قَالَ الْأَمِدِيُّ وَأَبُو حَيَّانَ لَا تُفِيدُ الْحَضَرَ وَأَبُو إِسْحَاقَ الشَّيرَازِي وَالْغَزَالِي وَالْكِيَا وَالْإِمَامُ تُفِيدُ فَهَمَّا وَقِيلَ نُظْمًا وَبِالْفَتْحِ الْأَصَحُّ أَنَّ حَرْفَ أَنَّ فِيهَا فَرْعٌ إِنَّ الْمَكْسُورَةَ وَمِنْ ثَمَّ ادَّعَى الرَّخْشَرِيُّ إِفَادَتَهَا الْحَضَرَ

Permasalahan: Imam Al-Amidi³² dan Abu Hayyan berkata, إِنَّمَا tidak berfaidah meringkas. Dan Imam Abu Ishaq As-Syairazy, Al-Ghozali, Ilkiya, dan Imam Ar-Razi mengatakan bahwa إِنَّمَا berfaidah meringkas secara pemahaman. Pendapat lain, secara ucapan. Sedangkan أَنَّ dengan terbaca *fathbah*, menurut Ashah bahwa lafadz أَنَّ di dalamnya merupakan cabang dari إِنَّ yang terbaca *kasrah*. Dari sinilah Imam Az-Zamakhshary mengklaim أَنَّ berfaidah meringkas.

FAIDAH HASHR PADA إِنَّمَا DAN أَنَّ

Di atas disebutkan bahwa *mafhum* dari إِنَّمَا setingkat dengan *mafhum ghayah*. Pada dasarnya, ulama masih berselisih pendapat mengenai fungsi dan faidah dari إِنَّمَا.

1. Pendapat pertama, dari mayoritas pakar ushul, pakar fiqh dan pakar sastra, seperti Imam Abu Ishaq As-Syairazy, Al-Ghozali, Ilkiya, dan Imam Ar-Razi. Mereka mengatakan bahwa إِنَّمَا berfaidah *hashr* (meringkas). Baik berbentuk penafian hukum dari selain yang disebutkan, disebut *qashr as-shifat 'ala al-maushuf* (meringkas sifat hanya pada perkara yang disifati), contoh:

إِنَّمَا قَامَ زَيْدٌ

"Hanya Zaid yang telah berdiri".

Dalam arti, Umar tidak berdiri.

Atau berbentuk penafian selain hukum dari yang disebutkan, disebut *qashr al-maushuf 'ala as-shifat* (meringkas perkara yang disifati pada sifat tertentu), contoh;

³² Nama lengkap Beliau, Al-Imam Saifuddin Abu Al-Hasan Ali bin Abi Ali bin Salim, beliau termasuk pembesar ulama ushuliyin dan mutakallimin. Beliau bermadzhab Hambali kemudian berpindah ke Syafi'i. Wafat di kota Damaskus pada tahun 631 H. Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal 104.

إِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ

“Zaid hanya berdiri”

Dalam arti, Zaid tidak duduk atau yang lain.

Selanjutnya, menyikapi pola dalil yang menunjukkan faidah *hashr* tersebut, terjadi silang pendapat di antara ulama pendukung pendapat pertama ini.

- 1) Versi pertama, faidah *hashr* dimunculkan dari dalil mafhum.
 - 2) Versi kedua, faidah *hashr* dimunculkan dari dalil *mantuq* dengan *dalalah isyarah*.
2. Pendapat kedua, dari Imam Al-Amidi dan Abu Hayan. Mereka mengatakan bahwa إِنَّمَا tidak berfaidah *hashr* (meringkas). Karena lafadz إِنَّمَا berasal dari إِنَّ yang berfungsi *taukid*, dan lafadz مَا yang berfaidah mencegah إِنَّ agar tidak beramal, sehingga tidak menghasilkan faidah penafian yang termuat dalam *hashr*. Sebagaimana hadits Nabi SAW:

إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ

“Sesungguhnya riba terdapat pada tempo”

Seandainya إِنَّمَا berfaidah meringkas, maka bentuk riba hanya terbatas pada *nasi'ah* (kontrak penetapan tempo atas salah satu alat tukar). Padahal *riba al-fadhl* (penambahan salah satu alat tukar) ditetapkan haram berdasarkan ijma', meskipun didahului adanya *kebilaf*.³³

Selanjutnya tentang أَنَّ (dengan hamzah yang terbaca *fathah*), menurut Ashah, lafadz أَنَّ di dalamnya merupakan cabang dari إِنَّ yang terbaca *kasrah* hamzahnya. Sehingga Imam Az-Zamakhshari, dan diikuti oleh Imam Al-Baidhawi menyatakan أَنَّ juga berfaidah meringkas sebagaimana إِنَّمَا. Karena hukum yang dimiliki oleh asal juga dapat dimiliki oleh cabangnya³⁴.

³³ Imam Ibn Daqiq Al-ied mengatakan, Imam Ibn Abbas memahami hadits di atas berfaidah *hashr*, dan beliau tidak ditentang atas pemahaman *hashr* tersebut, tapi menggunakan dalil lain yang menetapkan keharaman *riba fadhl*. Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 87- 88

³⁴ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 339-341

مَسْأَلَةٌ : مِنَ الْأَلْطَافِ حَدُوثُ
الْمَوْضُوعَاتِ اللَّغَوِيَّةِ لِيُعَبَّرَ عَمَّا
فِي الضَّمِيرِ وَهِيَ أَفِيدُ مِنَ الْإِشَارَةِ
وَالْمِثَالِ وَأَنَسُرُ

Permasalahan : Termasuk di antara sekian anugerah, adalah munculnya peletakan bahasa untuk mengungkapkan apa yang ada di hati. Bahasa lebih berfaedah daripada isyarat dan rambu, dan juga lebih mudah.

ANUGERAH BAHASA

Termasuk di antara anugerah dan kasih sayang Allah SWT pada manusia, adalah munculnya *al-maudhu'at al-lughawiyah* (beberapa peletakan bahasa), atas ciptaan Allah SWT. Meskipun ada yang mengatakan bahwa peletak bahasa adalah selain Allah SWT, yakni para hamba sendiri, munculnya bahasa tetap saja menjadi anugerah agung dari-Nya, karena Allah-lah yang menciptakan semua perbuatan hamba-Nya. Setiap manusia membutuhkan bahasa sebagai pengungkap makna dalam hati, untuk berinteraksi dengan sesama. Karena secara fitrah, manusia makhluk sosial, tidak dapat mandiri dalam memenuhi kebutuhan dunia dan akhiratnya.

Keunggulan bahasa dibandingkan isyarat dan rambu :

1. Bahasa lebih memberikan faidah daripada isyarat dan rambu. Karena bahasa bisa menunjukkan pada *dzat* (materi), sesuatu yang *manjud* (dapat ditemukan pengindra, konkrit), dan sesuatu yang baru, serta kebalikan dari ketiganya. Sedangkan isyarat dan rambu tidak mampu mengungkapkan sesuatu yang *ma'lûm* (tidak dapat ditemukan pengindra, abstrak), dan hal yang *qadîm* (dahulu, bukan yang baru).
2. Bahasa lebih mudah daripada isyarat dan rambu, karena bahasa sesuai dengan fitrah alami manusia³⁵.

وَهِيَ الْأَلْفَافُ الدَّالَّةُ عَلَى الْمَعَانِي
وَتُعْرَفُ بِالتَّقْلِيلِ تَوَاتُرًا أَوْ أَحَادًا
وَبِاسْتِنْبَاطِ الْعَقْلِ مِنَ التَّقْلِيلِ لَا
مُجَرَّدَ الْعَقْلِ

Bahasa adalah lafadz-lafadz yang menunjukkan atas makna-makna. Lafadz penunjuk makna diketahui dengan cara pemindahan (periwayatan) secara *mutawatir* (massal) atau secara *ahad* (melalui satu per satu orang), dan dengan cara *istinbath* (penalaran) oleh akal dari periwayatan, bukan semata penalaran akal

³⁵ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 261

DEFINISI AL-MAUDHU'AT AL-LUGHAWIYAH

Al-Maudhu'at al-lughawiyah atau lebih ringkasnya bahasa adalah lafadz-lafadz yang menunjukkan atas makna. Definisi ini dijelaskan sebagai berikut.

1. Dari kata 'lafadz', mengecualikan tulisan, isyarat dan penunjuk-penunjuk lainnya, karena definisi lafadz adalah suara yang tersusun dari sebagian huruf hijaiyyah.
2. Dari kata 'lafadz', memasukkan lafadz yang *muqaddar* (dikira-kiraan) seperti *dlamir mustatir* (kata ganti yang tidak nampak) dalam *fi'il* (kata kerja). Contoh : زَيْدٌ يَقُومُ ; Ada lafadz هُوَ terkandung dalam *fi'il* يَقُومُ. Meski tidak terucap (tidak ada suara) secara nyata, akan tetapi lafadz هُو secara hukum terucap, dengan bukti disandarkannya *fi'il* padanya, bolehnya men-*taukid*-i serta bolehnya meng-*athaf*-kan padanya.
3. Dari kata "yang menunjukkan atas makna", mengecualikan lafadz yang *muhmal* atau tak bermakna.

SUMBER BAHASA

Bahasa atau pengetahuan bahasa dihasilkan dari beberapa sumber sebagai berikut.

1. Periwaiyatan secara *mutawatir* (masal), seperti lafadz-lafadz yang diketahui oleh khalayak umum (dalam hal ini tentu saja orang Arab), seperti lafadz السَّمَاء (langit); الْأَرْضُ (bumi); الْحَرُّ (panas); الدَّبَرُ (dingin), atasmakna-maknanya yang telah diketahui umum.
2. Periwaiyatan secara *ahâd* (orang per orang), yakni tidak banyak orang yang mengetahuinya. Seperti lafadz الْفُرَّةُ yang bermakna ganda, makna "haid" dan makna "suci".
3. Penalaran yang dilakukan oleh akal dari *naql* (periwayatan). Contoh, bahwa bentuk jama' yang di-*ma'rifat*-kan dengan أَلَّ berfaedah عَامٌّ (umum). Kesimpulan ini dinalar oleh akal dari informasi *naql*, bahwa bentuk jama' yang di-*ma'rifat*-kan dengan أَلَّ bisa di-*istitsna*'-kan dengan menggunakan لَاْ atau salah satu alat *istitsna*'. Dan setiap lafadz yang bisa di-*istitsna*'-kan adalah lafadz yang عَامٌّ.

Dari sumber ketiga ini dapat disimpulkan, bahasa tidak bisa diketahui dari sekadar penalaran akal belaka, dan harus melalui perantara *naql*.

Karena akal murni tidak memiliki akses menuju pemahaman bahasa³⁶.

وَمَذْلُولُ اللَّفْظِ إِمَّا مَعْنَى جُزْئٍ أَوْ كُلِّ أَوْ لَفْظٌ مُفْرَدٌ مُسْتَعْمَلٌ كَالْكَلِمَةِ فِيهِ قَوْلٌ مُفْرَدٌ أَوْ مُهْمَلٌ كَأَسْمَاءِ حُرُوفِ الْهِجَاءِ أَوْ مُرَكَّبٌ مُسْتَعْمَلٌ كَمَذْلُولِ لَفْظِ الْخَبَرِ	Yang ditunjukkan lafadz adakalanya makna <i>juz'i</i> atau <i>kulli</i> , atau lafadz <i>mufrad</i> (tunggal) yang terpakai seperti sebuah <i>kalimah</i> (dalam bahasa Indonesia : kata) – <i>kalimah</i> adalah ucapan tunggal – ; atau lafadz <i>mufrad</i> yang tak terpakai (<i>muhmal</i>) seperti nama-nama huruf hijaiyah; atau lafadz <i>murakkaab</i> (yang tersusun), seperti bentuk lafadz <i>kalam khabar</i> (bahasa Indonesia : kalimat berita)
---	--

MADLUL DARI SEBUAH LAFADZ

Madlul (yang ditunjukkan) dari sebuah lafadz adakalanya :

1. Makna, terbagi dua;
 - a) *Juz'i* adalah makna yang penggambarannya menghindarkan terjadinya *syirkah* (persamaan antar individu makna) di dalamnya. Artinya, lafadz yang bermakna *juz'i* hanya mengarah pada satu *madlul* (yang ditunjukkan oleh lafadz). Seperti lafadz زَيْدٌ yang menunjuk pada satu orang yang dinamai dengan nama tersebut.
 - b) *Kulli* adalah makna yang penggambarannya tidak menghindarkan terjadinya *syirkah* (persamaan antar individu makna) di dalamnya. Artinya, lafadz yang bermakna *kulli* bisa mengarah pada satu *madlul* atau lebih. Seperti lafadz الْإِنْسَانُ yang bisa menunjuk pada lebih dari satu orang manusia. Misalnya, Zaid bisa disebut الْإِنْسَانُ; Si Umar juga bisa disebut الْإِنْسَانُ; Si Bakar juga bisa disebut الْإِنْسَانُ. Berbeda dengan lafadz زَيْدٌ, hanya Si Zaid yang bisa disebut dengan lafadz itu. Dan, meski orang bernama Zaid banyak, tetap saja lafadz زَيْدٌ diperuntukkan pada 1 orang. Karena masing-masing orang tua yang menamakan anaknya dengan nama “Zaid”, misalnya, pastilah yang dikehendaki bukanlah selain anaknya. Karenanya, lafadz زَيْدٌ hanyalah mengarah pada satu pribadi saja

³⁶ *Ibid*, hal. 262-263

2. Lafadz, terbagi dua;
 - a) *Mufrad*, terpilah menjadi;
 - 1) *Musta'mal*, seperti *madlul* dari kalimat. *Kalimah* adalah ucapan tunggal. Contoh "المدرسة"
 - 2) *Muhmal*, seperti *madlul* dari nama-nama huruf Hijaiyyah. Contoh, جَلَسَ الجيم واللام والسین sebagai nama dari huruf dalam جَلَسَ.
 - b) *Murakkeab*, terpilah menjadi;
 - 1) *Musta'mal*, seperti *madlul* dari *kalam khabar* (kalimat berita), contoh زَيْدٌ قَائِمٌ (Zaid berdiri).
 - 2) *Muhmal*, seperti *madlul* dari ungkapan orang-orang yang mengigau³⁷.

وَالْوَضْعُ جَعْلُ اللَّفْظِ دَلِيلًا عَلَى الْمَعْنَى وَلَا يُشْتَرَطُ مُنَاسَبَةُ اللَّفْظِ لِلْمَعْنَى خِلَافًا لِعِبَادٍ حَيْثُ أَثْبَتَهَا فَقِيلَ بِمَعْنَى أَنَّهَا حَامِلَةٌ عَلَى الْوَضْعِ وَقِيلَ بَلْ كَافِيَةٌ فِي دَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى	<i>Al-wadh'u</i> (secara istilah) adalah menjadikan lafadz sebagai penunjuk atas makna. Tidak disyaratkan <i>munāsabah</i> (keserasian) lafadz dengan maknanya, berbeda dengan pendapat Abbād al-Shaymarī yang mengharuskan keserasian. Dikatakan (dalam sebuah pendapat), maksud dari <i>munāsabah</i> adalah bahwa keserasian mendorong dicetaknya sebuah lafadz. Dan dikatakan (dalam pendapat lain), bahwa <i>munāsabah</i> mencukupi dalam penunjukan lafadz atas makna.
---	--

DEFINISI WADHA'

Al-Wadh'u secara harfiah adalah peletakan atau pencetakan. Dan secara istilah adalah menjadikan lafadz sebagai penunjuk atas makna. Artinya, yang dimaksudkan dengan mencetak lafadz adalah menentukan sebuah lafadz agar khusus menunjukkan pada makna tertentu, sehingga dapat dipahami oleh orang yang mengetahui peletakan sebuah lafadz pada maknanya³⁸.

Dalam peletakan sebuah lafadz tidak disyaratkan adanya *munāsabah* (keserasian) antara lafadz dan maknanya. Artinya, secara *wadha'*, keberadaan lafadz menjadi tanda dari makna. Dan sudah

³⁷ *Ibid*, hal. 263

³⁸ Penafsiran lain dari "menjadikan lafadz sebagai penunjuk atas makna", adalah mempersiapkan lafadz agar menunjukkan pada makna tertentu di saat si pembicara menggunakannya dengan cara khusus. Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal 95.

dimaklumi bersama bahwa sebuah tanda tidak harus serasi dengan perkaa yang ditandai. Contoh, lafadz الْجَوْنُ memiliki dua makna hakikat, yakni makna hitam dan makna putih. Lafadz yang diletakkan untuk menunjukkan dua makna yang saling berlawanan, tentu saja tidak ada *munāsabah* di dalamnya.

Pendapat lain, dari Imam Abu Sahl Abbād bin Sulaymān as-Shaymarī (seorang tokoh Mu'tazilah Basrah) mengharuskan adanya *munāsabah* (keserasian), karena jika tidak ada *munāsabah*, buat apa sebuah lafadz harus terkhusus untuk makna tertentu?. Sehingga terkhususnya sebuah lafadz untuk makna tertentu seharusnya ada *mukhasshis*-nya (faktor yang menjadikan tertentu). Dalam hal ini *munāsabah* adalah *mukhasshis*-nya. Mengenai persyaratan *munāsabah* sebagaimana dikehendaki as-Shaymarī ini, terdapat dua analisis kemungkinan :

1. Menurut versi yang diriwayatkan Imam Al-Amidi, yang dikehendaki as-Shaymarī adalah bahwa *munāsabah* mendorong *al-wādhi'* (peletak bahasa) agar meletakkan atau mencetak sebuah lafadz untuk makna tertentu.
2. Menurut versi yang diriwayatkan Imam As-Subki, yang dikehendaki as-Shaymarī adalah bahwa *munāsabah* saja sudah dianggap cukup dalam penunjukan lafadz pada maknanya, tak dibutuhkan lagi adanya peletakan atau pencetakan. Dan hal itu dapat difahami oleh orang-orang yang diistimewakan oleh Allah SWT, sedangkan orang lain dapat memahaminya melalui perantara orang-orang tersebut. Al-Ashbihāni berkomentar, "kemungkinan kedua inilah riwayat yang sahih dari as-Shaymarī"³⁹

وَاللَّفْظُ مَوْضُوعٌ لِّلْمَعْنَى الْخَارِجِيٍّ لَا الدَّهْنِيَّ خِلَافًا لِلْإِمَامِ وَقَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ لِّلْمَعْنَى مِنْ حَيْثُ هُوَ	Lafadz dicetak untuk makna yang sebenarnya, bukan makna dalam hati, berbeda dengan pendapat Imam ar-Razi. Asy-Syaikh al-Imam (ayahanda pengarang) berkata bahwa lafadz dicetak apa adanya (yakni tanpa pertimbangan makna dalam kenyataannya ataupun makna dalam hati)
--	--

ASAL PELETAKAN SEBUAH LAFADZ

Lafadz yang memiliki makna *dẓihni kharījī*, dalam arti memiliki perwujudan dalam hati (*dẓihni*) melalui daya tangkap pikiran (*idrak*), dan memiliki perwujudan dalam realitas (*kharījī*) melalui hasil nyata (*tabaqquq*),

³⁹ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal 346-347

diperselisihkan apakah peletakannya atas dasar aspek *dzhini*, atau *khariji*, atau bahkan mungkin tidak atas dasar aspek keduanya?. Ada tiga versi pendapat menjawab permasalahan ini.

1. Lafadz dicetak untuk *al-makna al-khârijî*, yakni makna dari sesuatu yang wujud dalam kenyataan. Pendapat ini didukung Syaikh Abu Ishaq asy-Syairâzi dalam kitab *Al-Luma'*, dan disahihkan oleh pengarang kitab *Jam'ul Jawâmi'*.

Contoh, lafadz شَا dicetak untuk menunjukkan makna “kambing” yang wujud secara nyata, bukan menunjuk pada makna “kambing” yang ada dalam angan-angan atau pikiran seseorang.

2. Lafadz dicetak untuk *al-makna adz-dzhinî*, yakni makna yang tergambarkan dalam hati atau pikiran, meski tidak sesuai dengan kenyataannya. Pendapat ini didukung Imam Ar-Râzi dan Al-Baydhâwi.

Contoh, lafadz شَا dicetak untuk menunjukkan makna “kambing” yang ada dalam angan-angan atau pikiran seseorang. Sehingga jika seseorang melihat sesuatu dari kejauhan, dan menyangka bahwa sesuatu itu adalah kambing, maka dia akan menyebutnya شَا. Jika semakin mendekat dan sesuatu itu ternyata bukan kambing, lalu orang menyangkanya sebagai kijang, maka dia menyebutnya ظِي. Jika semakin mendekat lagi, dan sesuatu itu ternyata bukan kijang, lalu orang menyangkanya sebagai sapi, maka dia menyebutnya بَقَر. Perubahan nama berdasar perubahan persangkaan ini menunjukkan bahwa lafadz dicetak untuk menunjukkan makna yang ada dalam angan-angan atau pikiran.

Versi pendapat pertama menepis argumen ini, bahwa perbedaan nama disebabkan perbedaan makna yang ada dalam hati karena adanya dugaan bahwa sesuatu itu dalam kenyataannya adalah seperti yang diangan-angankan. Bukan semata perbedaan makna dalam hati. Karenanya, sasaran peletakan lafadz tetaplah pada makna dalam kenyataannya, dan pengungkapannya mengikut pada hasil *idrâk* atau deteksi angan-angan.

3. Lafadz dicetak untuk makna tanpa batasan tertentu, yakni tanpa mempertimbangkan makna dalam kenyataannya ataupun makna dalam hati. Karenanya, penggunaan lafadz untuk maknanya, baik secara *khârijî* ataupun *dzhinî*, merupakan penggunaan lafadz secara hakikat. Pendapat ini didukung oleh Imam Taqiyyuddin As-Subuki.

Perbedaan pendapat ini, sebagaimana dikatakan pengarang terjadi pada *isim jenis*, yakni pada isim *nakirah*. Karena isim *ma'rifat* sebagian diletakkan untuk makna *kbârijî*, sebagian diletakkan untuk makna *dzibnî*⁴⁰.

وَلَيْسَ لِكُلِّ مَعْنَى لَفْظٌ بَلْ لِكُلِّ مَعْنَى مُحْتَاجٌ إِلَى اللَّفْظِ

Tidak semua makna memiliki lafadz. Akan tetapi lafadz hanyalah untuk makna yang membutuhkan pada lafadz.

MAKNA TANPA KATA

Tidak semua makna harus terwakili oleh kata-kata. Hanya makna yang membutuhkan lafadz saja yang dibuatkan sebuah lafadz. Karena bermacam-macam aroma dengan jumlahnya amat banyak, ternyata tidak memiliki lafadz khusus, sebab tidak mampu diidentifikasi dengan konkrit. Untuk menunjukkannya, dapat dilakukan dengan menambahkan *qayyid* (embel-embel). Seperti, “aroma kopi”, “aroma teh”, “aroma melati” dan lain-lain. Dalam contoh ini ditambahkan kata “kopi”, “teh” atau “melati” di belakang kata “aroma”. Tidak butuh mencetak lafadz secara khusus. Begitu pula macam-macam rasa sakit, tidak perlu diletakkan lafadz khusus untuk masing-masing⁴¹.

وَالْمُحْكَمُ الْمُتَضِحُّ الْمَعْنَى وَالْمُتَشَابِهُ مِنْهُ مَا اسْتَأْتَرَ اللَّهُ بِعِلْمِهِ وَقَدْ يُظْلَعُ عَلَيْهِ بَعْضُ أَصْفِيَائِهِ

Al-muhkam adalah lafadz yang jelas / lugas maknanya. Sedangkan *al-mutasyâbib* adalah lafadz yang hanya Allah yang mengetahui maknanya, dan terkadang Dia menunjukkannya pada sebagian kekasih-Nya

AL-MUHKAM DAN AL-MUTASYABIH

Al-Muhkam adalah lafadz yang jelas maknanya. Berupa *nash* atau *dhâbir*. Sedangkan *al-Mutasyâbib* adalah lafadz yang maknanya hanya diketahui Allah SWT. Dia tidak menciptakan hukum sebab akibat untuk para hamba-Nya agar dapat mengetahui maknanya. Dan hanya orang-orang tertentu, para kekasih Allah SWT, yang ditunjukkan makna dari *al-mutasyâbib*. Allah SWT berfirman :

⁴⁰ *Ibid*, hal 349-350 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 266-267

⁴¹ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 267 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 123

مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (آل عمران: ٧)

Di antara isinya ada ayat-ayat yang muhkamât, itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an, dan yang lain ayat-ayat mutasyâbihât. (QS. Ali Imran: 7)

Termasuk dalam kategori ayat *mutasyâbih* adalah ayat yang menjelaskan sifat-sifat Allah SWT yang janggal makna *dbahir*-nya. Kalangan ulama salaf menyerahkan kepastian maknanya pada Allah SWT, sedangkan kalangan ulama *khalaf* men-*takwil*-nya, dengan mengarahkan pada makna tertentu, karena khawatir atas keselamatan akidah orang awam. Ayat *mutasyâbih* adalah seperti berikut:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ٥)

"(Yaitu) Tuhan yang Maha Pemurah. yang bersemayam di atas 'Arsy'"⁴²

قَالَ الْإِمَامُ وَاللَّفْظُ الشَّائِعُ لَا
يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لِمَعْنَى
خَفِيٍّ إِلَّا عَلَى الْخَوَاصِّ كَمَا يَقُولُ
مُثْنِتُو الْحَالِ الْحَرَكَةُ مَعْنَى يُوجِبُ
تَحْرُكَ الذَّاتِ

Imam Ar-Râzi berkata: "Lafadz yang beredar luas (di kalangan orang pintar dan orang awam) tidak boleh dicetak untuk makna yang samar atas selain orang pintar. Sebagaimana yang diucapkan oleh ulama' yang menetapkan *al-hâl* (keadaan di antara ada dan tiada), "Gerakan adalah sebuah makna yang menyebabkan bergerak-geraknya suatu zat"

LAFADZ MASYHUR DENGAN MAKNA KHAFI

Lafadz yang beredar luas di kalangan orang pintar dan orang awam tidak boleh dicetak untuk makna yang samar bagi orang kebanyakan (awam). Karena tidak boleh terjadi perbincangan di antara mereka dengan kata-kata yang samar dan tidak terjangkau pemahaman mereka. Contoh, perkataan para pakar teologi penganut faham adanya adanya *al-hâl* (sebuah kondisi pertengahan antara ada dan tiada):

"Gerakan adalah sebuah makna yang menyebabkan bergerak-geraknya suatu materi".

Makna ini sulit difahami oleh orang awam, sehingga makna 'gerakan' di sini bukanlah makna 'gerakan' yang beredar luas di seluruh kalangan (pintar maupun awam). Pemaknaan lahiriyah yang sudah dikenal adalah:

⁴² *Ibid*, hal 268

“Gerakan adalah perpindahan”, atau “Gerakan adalah bergerak-geraknya suatu zat”⁴³.

مَسْأَلَةٌ: قَالَ ابْنُ فُورَكٍ، وَالْجُمْهُورُ
اللُّغَاتُ تَوْقِيفِيَّةٌ عَلَّمَهَا اللَّهُ
بِالْوَحْيِ أَوْ خَلَقِ الْأَصْوَاتِ
أَوَّالِ الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ وَعُزِّي إِلَى
الْأَشْعَرِيِّ وَأَكْثَرُ الْمُعْتَرِلَةِ
اصْطِلَاحِيَّةٌ حَصَلَ عِرْقَانِهَا
بِالْإِشَارَةِ وَالْقَرِينَةِ كَالطِّفْلِ لُغَةً
أَبَوِيهِ وَالْأُسْتَاذُ الْقَدْرُ الْمُحْتَاجُ
فِي التَّعْرِيفِ تَوْقِيفٌ وَغَيْرُهُ
مُحْتَمِلٌ لَهُ وَقِيلَ عَكْسُهُ وَتَوَقَّفَ
كَثِيرٌ وَالْمُخْتَارُ الْوَقْفُ عَنِ
الْقَطْعِ وَإِنَّ التَّوْقِيفَ مَظْنُونٌ.

Permasalahan: Ibnu Furak dan mayoritas ulama berpendapat; istilah bahasa bersifat *tauqifi*. Allah mengajarkannya melalui perantara wahyu atau menciptakan beberapa suara atau menciptakan pengetahuan secara spontan. (Pendapat pertama di atas) dinisbatkan pada golongan Imam Asy'ari. Sedangkan Mayoritas Kelompok Mu'tazilah mengatakan (bahasa) bersifat *istilabi*, cara memplubikasinya melalui perantara *isyarah* dan sebuah tanda. Seperti anak kecil yang dapat mengerti bahasa orang tuanya lewat perantara *isyarah* dan sebuah tanda. Al-ustadz (Abu Ishaq Al-Isfiroyani) berkata; kadar yang dibutuhkan untuk mengenalkan bahasa pada orang lain, maka tergolong *tauqifi*. Sedangkan yang tidak demikian, maka ada kemungkinan bersifat *tauqifi* dan *istilabi*. Dalam sebuah pendapat, kebalikan dari yang di atas. Mayoritas ulama dalam hal ini (memilih) tidak berkomentar. Dan pendapat yang dipilih adalah pendapat yang tidak berkomentar mengenai kepastian (beberapa pendapat di atas). Dan bahwa status *tauqif* adalah *madbnuun* (dugaan).

SILANG PENDAPAT TENTANG ASAL MUASAL BAHASA

Pakar ushul berselisih pendapat mengenai asal muasal bahasa. Dalam hal ini dapat dipetakan menjadi enam kelompok :

1. Kelompok pertama, di antaranya Ibnu Furak⁴⁴ dan mayoritas ulama berpendapat bahwa bahasa bersifat *tauqifi*, dalam artian bahwa Allah SWT yang menciptakan bahasa. Kemudian Allah SWT

⁴³ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal

⁴⁴ Kata *furaq* (dengan terbaca *dhammah* huruf pertama) sebuah nama *ajam* yang berarti guru kecil (*tashhir* dari lafadz تَشْهِيحُ), Beliau adalah salah satu pembesar golongan Asy'ariyyah, wafat tahun 406 H. Nama lengkapnya, Muhammad bin Hasan al-Asbahani. Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 100.

mempublikasikan bahasa pada manusia dengan beberapa media, di antaranya;

- 1) Melalui perantara wahyu kepada beberapa Nabi.
- 2) Menciptakan beberapa suara yang terdapat di dalam *jism* (materi). Contoh, suara berkokoknya ayam, berkicaunya burung, gemuruhnya air, gesekannya batang-batang pohon bambu. Melalui perantara beberapa suara tersebut, bagi orang yang mendengarnya akan mengerti akan bahasa tersebut.⁴⁵
- 3) Menciptakan pengetahuan secara *dharuri* (tanpa analisa) kepada sebagian hamba Allah SWT atas makna bahasa tertentu.⁴⁶ Dalil pendapat pertama ini adalah firman Allah SWT yang mengkisahkan pengajaran Allah SWT pada nabi Adam AS.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (البقرة : ٣١)

"Dan Dia mengajarkan kepada Adam Nama-nama (benda-benda) seluruhnya" Maksud 'al-Asma'" dalam ayat tersebut adalah lafadz-lafadz yang memuat beberapa *isim*, *fi'il*, dan *huruf*, karena masing-masing merupakan *isim* (tanda) dari *musamma*-nya (perkara yang dinamai). Pengajaran Allah SWT dalam ayat tersebut menunjukkan bahwa pencipta bahasa adalah Allah SWT, bukan manusia.

Dari berbagai metode di atas, metode pertamalah yang dinilai lebih jelas, dikarenakan metode tersebut biasa digunakan dalam pengajaran Allah SWT. Dan pendapat ini dinisbatkan pada kelompok Imam Abu Hasan Al-Asy'ari, meskipun para pentahqiq stemennya seperti Al-Qadhi Al-Baqilani dan imam Haramain tidak menyebutkannya.

2. Kelompok kedua, bahasa bersifat *istilahi*, dalam arti dibuat oleh satu atau beberapa manusia. Sedangkan publikasi pada manusia lain melalui media *isyarah* dan *qarinah* (tanda-tanda). Sebagaimana anak kecil yang mengerti bahasa orang tuanya, melalui perantara isyarat atau tanda. Pendapat ini dipelopori oleh mayoritas Mu'tazilah . mereka menggunakan argumentasi dalil firman Allah SWT;

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ (ابراهيم : ٤)

"Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya"

⁴⁵ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 352 dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 270

⁴⁶ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal 269-270 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 352

Dari ayat ini, dapat difahami bahwa terciptanya bahasa lebih dahulu dari pada terutusnya Rasul, dengan demikian scandainya bahasa bersifat *tauqifi* melalui pengajaran wahyu, semestinya bahasa muncul setelah terutusnya Rasul.

3. Kelompok ketiga, diwakili Al-Ustadz Abu Ishaq Al-Isfirayini memilah, bahwa kadar tertentu dari bahasa yang dibutuhkan untuk mengajarkan atau mengenalkannya pada orang lain tergolong *tauqifi*, karena adanya kebutuhan yang menuntut. Dan yang tidak dibutuhkan untuk mengajarkan atau mengenalkannya, maka ada kemungkinan bersifat *tauqifi* atau *istilahi*.
4. Kelompok keempat, adalah kebalikan dari pendapat ketiga. Bahwa kadar tertentu dari bahasa yang dibutuhkan untuk mengajarkan atau mengenalkannya pada orang lain tergolong *istilahi*, dan jika tidak maka mungkin saja bersifat *tauqifi* atau *istilahi*.
5. Kelompok kelima, dipelopori oleh Al-Qadhi memilih menanggukkan statusnya, dan tidak memihak salah satu dari beberapa pendapat di atas. Dikarenakan dalil-dalil yang dikemukakan masing-masing kelompok kontradiktif.
6. Kelompok keenam, sebagai pendapat *muhtar* (terpilih) adalah menanggukkan mengenai kepastian beberapa pendapat di atas, dikarenakan dalil yang ditawarkan dari tiap kelompok tidak sampai berfaidah pasti. Dan bahwa status *tauqif* hanyalah *madhnun* (praduga kuat), dikarenakan dalil yang digunakan berbentuk *dhahir* (jelas). Sedangkan argumen yang ditawarkan kelompok kedua (yakni golongan Mu'tazilah) masih menyisakan suatu kelemahan, dari sudut pandang bahwa mendahuluinya bahasa atas terutusnya Rasul tidak serta merta memunculkan kesimpulan bahasa bersifat *istilahi*. Karena bisa jadi bahasa bersifat *tauqifi*, hanya saja pengajarannya melalui wahyu terjadi di masa antara kenabian dan kerasulan⁴⁷.

قَالَ الْقَاضِي وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ
وَالْعَزَائِي وَالْأَمِيدِي لَا تَنْبُتُ اللَّغَةُ
قِيَاسًا وَخَالَفَهُمُ ابْنُ سُرَيْجٍ وَابْنُ

Al-Qadhi Abu Bakar Al-Baqilani, Imam Haramain, Al-Ghazali dan Al-Amidi berpendapat bahasa tidak ditetapkan melalui metode *qiyas*. Berbeda dengan pendapat Ibnu Suraij, Ibnu Abi Hurairah, Abu Ishaq As-

⁴⁷ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 353-352, Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 101, dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 270-271

أَبِي هُرَيْرَةَ وَأَبُو إِسْحَاقَ الشَّيرَازِيُّ
وَالْإِمَامُ. وَقِيلَ تَثْبُتُ الْحَقِيقَةُ لَا
الْمَجَازُ وَلَفْظُ الْقِيَاسِ يُغْنِي عَنْ
قَوْلِكَ مَحَلُّ الْخِلَافِ مَا لَمْ يَثْبُتْ
تَعْمِيمُهُ بِاسْتِقْرَاءِ

Syairazy dan Imam Ar-Razi. Dalam sebuah pendapat, bahasa *hakikat* ditetapkan dengan *qiyas*, lain halnya dengan *majaz*. Kata *qiyas* (di atas) dianggap telah mewakili ucapanmu, bahwa konteks *kbilaf* (di atas) adalah selama keumuman bahasa tidak ditetapkan melalui metode penelitian.

PENETAPAN BAHASA MELALUI METODE *QIYAS*

Qiyas lughat adalah menyematkan nama dari *isim* (perkara yang memiliki nama) yang maknanya memuat sifat yang serasi dengan penamaannya, kepada *isim* lain yang dalam maknanya ditemukan sifat tersebut.

Terkait dengan penetapan bahasa melalui metode *qiyas* ini, ulama masih berselisih pendapat.

- 1. Pendapat pertama, disampaikan di antaranya oleh Al-Qadhi, Imam Haramain, Al-Ghazali dan Al-Amidi, menyatakan bahasa tidak bisa ditetapkan melalui metode *qiyas*.
- 2. Pendapat kedua, disampaikan di antaranya oleh Imam Ibnu Suraij, Ibnu Abi Hurairah, Abu Ishaq As-Syairazy dan Imam Ar-Razi, menyatakan bahasa bisa ditetapkan melalui metode *qiyas*. Contoh; menamakan *nabidz* dengan nama *khamr*. Dengan penjelasan sebagai berikut;

Nama	<i>Khamr</i>	<i>Nabidz</i>
Makna	Minuman memabukkan dari perasan anggur	Minuman memabukkan dari perasan selain anggur
Sifat	Menutupi akal	Menutupi akal
Hukum	Haram dikonsumsi	-
Hasil Qiyas	<i>Nabidz</i> disebut dengan <i>khamr</i> , sehingga haram dikonsumsi berdasarkan QS. Al-Maidah ayat 91 إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ Sesungguhnya (<i>meminum</i>) <i>khamr</i> , berjudi, (<i>berkorban untuk</i>) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah Termasuk perbuatan syaitan, maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu.	

Versi ini terpecah menjadi dua kelompok:

- a) *Kelompok pertama*, menyatakan bahwa hal tersebut diperbolehkan dari sudut pandang *lughat*.
 - b) *Kelompok kedua*, menyatakan bahwa hal tersebut diperbolehkan dari sudut pandang *syar'i*, sebagaimana pendapat Ibnu Syuraij yang dipilih oleh Imam Ibnu Sam'ani. Beliau mengatakan, dasar argumentasinya adalah bahwa syariat memberi nama shalat, karena adanya sifat tertentu, dimana apabila sifat tersebut lepas, maka tidak lagi disebut shalat. Dan setiap perkara yang menyamai shalat dalam sifat tersebut, maka bisa disebut dengan shalat.
3. Pendapat ketiga, bahasa *hakikat* ditetapkan dengan qiyas, lain halnya dengan *majaz*. Karena *majaz* lebih rendah derajatnya.

Catatan :

1. Konteks silang pendapat di atas terjadi dalam bahasa yang keumumannya tidak ditetapkan melalui metode penelitian, dan pada selain beberapa *'alam*.
2. Bahasa yang keumumannya ditetapkan melalui metode penelitian, seperti terbaca *rafa'*-nya *fa'il*, dan terbaca *nashab*-nya *maf'ul* dan sebagainya, maka ulama sepakat memperbolehkan *qiyas*.
3. Sedangkan beberapa *'alam*, ulama sepakat tidak memberlakukan *qiyas*. Karena *'alam* termasuk perkara yang memiliki makna irrasional, sedangkan *qiyas* adalah cabang dari makna (rasional).⁴⁸

مَسْأَلَةٌ : اللَّفْظُ وَالْمَعْنَى إِنْ اتَّحَدَا
فَإِنْ مَنَعَ تَصَوُّرُ مَعْنَاهُ الشَّرِكَةَ
فَجُزْئِيٌّ وَإِلَّا فَكُلٌّ مُتَوَاطِعٌ
اِسْتَوَى مُشْكِكٌ إِنْ تَفَاوَتْ

Lafadz dan makna apabila masing-masing tunggal, ketika makna yang ditemukan mencegah *syirkah* (kesamaan makna beberapa *afrad* ⁴⁹), maka disebut lafadz *juz'iy*. Dan jika menerima *syirkah*, maka disebut *kully*. Dimana (lafadz *kully*) ini dinamakan *muthawâti'* ketika makna sama-sama dimiliki *afrad*-nya. Dan dinamakan *musyakkik* jika berbeda dalam *afrad*-nya.

Dan apabila lafadz dan makna masing-masing

⁴⁸ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 102-103, Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal 271-272 dan Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 127

⁴⁹ *Afrad* adalah satu persatu anggota makna dari sebuah lafadz.

وَإِنْ تَعَدَّدَا فَمُتَبَايِنٌ وَإِنْ اتَّحَدَا
 الْمَعْنَى دُونَ اللَّفْظِ فَمُتَرَادِفٌ
 وَعَكْسُهُ إِنْ كَانَ حَقِيقَةً فِيهِمَا
 فَمُشْتَرَكٌ وَإِلَّا فَحَقِيقَةٌ وَحَجَازٌ

ganda, maka disebut *mutabâyin*. Dan jika makna tunggal, bukan lafadz-nya (lafadznya ganda), maka disebut *mutarâdif*. Dan kebalikannya (makna ganda, lafadz tunggal), jika diberlakukan secara hakikat pada kedua maknanya, maka disebut *musytarak*. Namun jika tidak, maka disebut *hakikat* (saat digunakan pada makna pertama) dan *majaʒ* (saat digunakan pada makna kedua)

RELASI (NISBAT) LAFADH DENGAN MAKNA

Relasi (nisbat) lafadz dengan makna, ditinjau dari bentuk tunggal dan gandanya, dapat diklasifikasikan menjadi empat⁵⁰:

1. Lafadz dan maknanya tunggal. Terbagi dua;
 - 1) *Juzʻi*, disebut juga *juzʻi hakiki*, yakni manakala makna yang ditemukan mencegah *syirkah* (kesamaan makna beberapa *afrad*). Contoh, lafadz *زَيْدٌ* (*Zaid*; nama seseorang). Makna hakikat yang dikandung dari lafadz ini tidak mungkin dimiliki dua orang dalam kenyataannya (*fi al-kharij*), yang artinya tidak ada pemahaman *syirkah*.
 - 2) *Kulli*, manakala makna yang ditemukan menerima *syirkah*. Lafadz *kulli* memiliki beberapa pembagian dan contoh.
 - Lafadz yang maknanya (*afrad*-nya) tidak mungkin wujud secara nyata. Contoh; *الْجَمْعُ بَيْنَ الصَّدَيْنِ* (terkumpulnya dua hal yang bertentangan). Karena hal ini tergolong jenis *muhāl li dzatih* atau tidak mungkin wujud berdasarkan dalil akal.
 - Lafadz yang maknanya (*afrad*-nya) mungkin wujud, namun kenyataannya tidak ada. Contoh; lafadz *بَحْرُ زَيْبِقٍ* (lautan air raksa).
 - Lafadz yang maknanya (*afrad*-nya) wujud, namun *afrad* lain tidak mungkin menyamai. Contoh; lafadz *الْإِلَٰهَ* (yang disembah secara *haq*).
 - Lafadz yang maknanya (*afrad*-nya) wujud, dan *afrad* lain mungkin menyamai, namun kenyataannya tidak ada. Contoh; lafadz *الشَّمْسُ* (matahari).

⁵⁰ *Ibid*, hal. 107-108

- Lafadz yang maknanya (*afrad*-nya) wujud, dan *afrad* lain mungkin menyamai sekaligus wujud secara nyata. Contoh; lafadz *الإنسان* (manusia).

Lafadz *kulli* ditinjau dari aspek makna dalam *afrad*-nya terbagi dua;

- a) *Muthawâti*⁵¹, ketika makna yang dikandung sama-setara dimiliki oleh *afrad*-nya. Contoh, lafadz *الإنسان* dimana maknanya sama-setara dimiliki oleh *afrad*-nya berupa Zaid, Umar, Bakar dst.
 - b) *Musyakkik*⁵², ketika ada perbedaan makna dalam *afrad*-nya. Contoh, lafadz *البياض* dimana makna 'putih' dalam salju lebih besar dibandingkan dalam gading.
2. Lafadz dan maknanya ganda, maka disebut *mutabâyin*. seperti lafadz *الفرس* dan *الإنسان*.
 3. Lafadz ganda dan maknanya tunggal, maka disebut *mutarâdjif*. Seperti lafadz *الإنسان* dan *البئر* keduanya memiliki satu arti.
 4. Lafadz tunggal dan maknanya ganda, maka dipilah;
 - a) Apabila lafadz tersebut diberlakukan secara hakikat pada kedua maknanya, maka disebut *musytarak*. Seperti lafadz *القرء* yang memiliki arti haid dan suci.
 - b) Apabila lafadz tersebut diberlakukan secara hakikat pada satu makna, dan majaz pada makna yang lain, maka disebut *hakikat-majaz*. Seperti lafadz *الأسد* yang digunakan untuk makna hewan buas dan pria pemberani.

Menurut Syaikh Jalaluddin Al-Mahali, sebuah lafadz yang mengandung dua makna *majaz*, tidak bisa disaksikan keberadaannya.⁵³

⁵¹ Disebut *mutawathi'* yang artinya keserasian, karena dalam lafadz tersebut ditemukan kecocokan arti asal di antara beberapa individu. Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 273-275

⁵² Disebut *musyakkik* yang berarti membuat bimbang, dikarenakan akan menimbulkan keraguan bagi pengamat, apakah termasuk *mutawathi'* jika ditilik dari aspek kecocokan arti asal di antara beberapa individu, atau bukan *mutawathi'* jika ditilik dari aspek ketidak samaannya. Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 273-275

⁵³ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 275-276

وَالْعَلَمُ مَا وُضِعَ لِمُعَيَّنٍ لَا يَتَنَاوَلُ
غَيْرَهُ فَإِنْ كَانَ التَّعْيِينَ خَارِجِيًّا
فَعَلَمُ الشَّخْصِ وَإِلَّا فَعَلَمُ الْجِنْسِ
وَإِنْ وُضِعَ لِلْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ
قَاسَمُ الْجِنْسِ

'*Alam* adalah lafadz yang diperuntukkan pada sasaran makna tertentu, dimana makna tersebut tidak bisa diarahkan pada perkara lain. Apabila penentuan makna tersebut berdasarkan kenyataan yang nampak (*khariji*)⁵⁴, maka disebut dengan '*alam syakhash*' dan jika berdasarkan pemahaman dalam hati (*dzhinny*), dinamakan '*alam jinis*'. Dan Jika lafadh tersebut diperuntukkan pada hakikatnya perkara tersebut maka disebut *isim jinis*.

DEFINISI '*ALAM SYAKHSH*', '*ALAM JINIS*', DAN '*ISIM JENIS*'

'*Alam* adalah lafadz yang secara *wadha*' diperuntukkan pada sasaran makna tertentu, dimana makna tersebut tidak bisa diarahkan pada perkara lain. Mengecualikan *ma'rifat* selain '*alam*', dikarenakan menentukan sasaran maknanya tidak dengan *wadha*', namun dengan faktor lain. Kemudian '*alam* terpilah menjadi dua, yaitu;

1. '*Alam syakhash*', yakni lafadz yang secara *wadha*' diperuntukkan pada sasaran makna tertentu dalam realitasnya (*khariji*)⁵⁵. Contoh, زَيْدٌ (*Zaid*).
2. '*Alam jinis*', yakni lafadz yang secara *wadha*' diperuntukkan pada sasaran makna tertentu dalam hati (*dzhinny*). Contoh, أُسَامَةُ (singa).⁵⁶

Selanjutnya perlu diketahui juga definisi dari *isim jinis*. Ada dua definisi dalam hal ini.

1. *Isim jinis* adalah lafadz yang secara *wadha*' diperuntukkan pada makna tidak tertentu dalam *jinis*-nya. Definisi ini disampaikan oleh segolongan ulama *muhagiqin*.
2. *Isim jinis* adalah lafadz yang secara *wadha*' diperuntukkan pada makna hakikat secara mutlak, tanpa menentukan dalam realitas (*kharij*) atau hati (*dzhinni*). Definisi ini disampaikan oleh pengarang dan segolongan ulama lain, serta dinilai sebagai pendapat pilihan. Contoh: أُسَدٌ (singa).⁵⁷

⁵⁴ *Khariji* yang dimaksud di sini adalah tanda-tanda yang nampak dari wujudnya sesuatu di alam nyata. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 368

⁵⁵ *Khariji* yang dimaksud di sini adalah tanda-tanda yang nampak dari wujudnya sesuatu di alam nyata. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 368

⁵⁶ *Ibid*, hal 276-278

⁵⁷ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal 130

Catatan:

1. Kesamaan *isim jenis* dan '*alam jenis* adalah dari aspek makna, yakni masing-masing bisa mencangkup perindividu dari jenisnya.
2. Perbedaan *isim jenis* dan '*alam jenis* ada dua aspek;
 - a) Aspek hukum-hukum lafadznya. Bahwa '*alam jenis* memiliki hukum yang ditetapkan adalah hukum beberapa '*alam*, berupa *man'u sharfi* (tercegah menerima *tanwin*), dijadikan *mubtada'* tanpa *musawigh*, tidak bisa di-*ma'rifat*-kan dengan *alif* dan *lam* dsb. Sedangkan *isim jenis* termasuk *nakirah* murni.
 - b) Aspek peletakan dari '*al-wadhi*' (pencetus bahasa). Bahwa manakala '*al-wadhi*' menghadirkan gambaran singa untuk tujuan membuatkan bahasa, maka gambaran yang nampak di hatinya merupakan *juz'iyah* dari aspek penampakkannya di hati. Sedangkan gambaran secara mutlak merupakan perkara *kulli*. Apabila '*al-wadhi*' membuat bahasa atas gambaran dalam hatinya, maka disebut '*alam jenis*, namun apabila membuat bahasa atas gambaran secara mutlak, maka disebut *isim jenis*. Dari sini perbedaan ditentukan oleh peletakan bahasa '*al-wadhi*'⁵⁸.

مَسْأَلَةٌ: الْإِشْتِقَاقُ رَدُّ لَفْظٍ إِلَى
آخَرَ وَلَوْ حِجَازًا لِمُنَاسَبَةِ بَيْنَهُمَا فِي
الْمَعْنَى وَالْحُرُوفِ الْأَصْلِيَّةِ وَلَا بُدَّ
مِنْ تَغْيِيرٍ وَقَدْ يَطْرُدُ كَاسْمٍ
الْفَاعِلِ وَقَدْ يَخْتَصُّ كَالْقَارُورَةِ

Isytiqaaq adalah mengembalikan sebuah lafadz (*far'u*) pada lafadz lain (*ashlu*), meskipun berupa *majaaz* dikarenakan ada keserasian antara keduanya dalam aspek makna dan huruf-huruf asalnya. Dan dalam *isytiqaaq* diwajibkan adanya perubahan. Kemudian (lafadz *musytaaqa*) adakalanya diberlakukan secara *muththarid* (sehingga tidak membutuhkan dalil *sama'i*)⁵⁹ sebagaimana *isim fa'il*, dan terkadang juga diberlakukan secara *mukhtash* (sebagai nama dari dzat atau benda tertentu) seperti lafadz '*al-Qarurah*'.

DEFINISI DAN SYARAT ISYTIQAAQ

Isytiqaaq menurut bahasa adalah mengambil. Sedangkan menurut istilah adalah mengembalikan sebuah lafadz (*far'u*) pada lafadz lain (*ashlu*),

⁵⁸ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 105

⁵⁹ Maksud '*muththarid*' adalah memberlakukan secara umum pada semua contoh yang memiliki persamaan makna. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 320

dikarenakan ada keserasian antara keduanya dalam aspek makna dan huruf-huruf aslinya. Definisi ini dapat dijabarkan sebagai berikut.

1. Maksud 'mengembalikan' adalah menghukumi bahwasanya lafadz pertama (*far'u*) dihasilkan atau menjadi cabang dari lafadz kedua (*ashlu*).
2. Maksud keserasian dalam aspek makna adalah ditemukannya makna lafadz kedua (*ashlu*) di dalam lafadz pertama (*far'u*).
3. Maksud keserasian dalam huruf-huruf asli adalah keberadaan urutan huruf-huruf asli dari lafadz kedua dan pertama adalah sama. Meskipun tidak disyaratkan huruf-huruf asli tersebut ada semuanya, karena terkadang sebagian terbuang karena alasan tashrif.

Isytiqaq selain terdapat pada *hakikat*, juga terdapat dalam *majaz*. Contoh, lafadz نَاطِقٌ dari مَسْدَرٌ نَاطِقٌ, dimana makna hakikatnya adalah berbicara, dan makna majaznya adalah *dalalah* (indikasi), seperti dalam ucapan; أَحْلَلُ نَاطِقٌ بِكَذَا (kadaan mengindikasikan demikian)⁶⁰.

Namun terkadang *isytiqaq* tidak bisa dilakukan pada *majaz*. Seperti lafadz الْأَمْرُ yang memiliki arti *majaz* perbuatan. Dalam hal ini tidak boleh diucapkan آمِرٌ atau مُأْمَرٌ. Berbeda halnya dengan الْأَمْرُ yang memiliki arti ucapan, maka hal itu boleh dilakukan.

Termasuk syarat terwujudnya *isytiqaq* adalah adanya perubahan, baik secara nyata, seperti ضَرَبٌ dari ضَرَبٌ, atau secara perkiraan (*taqdiri*), seperti طَلَبٌ dari طَلَبٌ, maka dikira-kirakan bahwa bacaan *fathah* pada *lam* dalam *fi'il*-nya berbeda dengan yang ada dalam *mashdar*-nya.

Kemudian lafadz *musytaq* adakalanya diberlakukan secara *muttharid*, dalam arti memberlakukan secara umum pada semua contoh yang memiliki persamaan makna, sehingga tidak membutuhkan dalil *sama'i*. Sebagaimana *isim fa'il*, contoh ضَارِبٌ, maka bisa memasukkan setiap orang yang memiliki sifat memukul tanpa terkecuali. Dan terkadang juga diberlakukan secara *mukhtash*, tertentu pada sebuah perkara, seperti lafadz قَارُورَةٌ untuk menunjukkan arti botol, berasal dari kata قَرَارٌ yang berarti tempat menetap. Dan lafadz قَارُورَةٌ tidak bisa digunakan untuk

⁶⁰ Hal ini berdasarkan kesepakatan ahli bayan yang mengesahkan adanya majaz *isti'arah tab'iyyah*, yakni mereka memperbolehkan mencetak atau mengembangkan kata dari akar kata yang berupa majaz.

menunjukkan selain botol, dari beberapa tempat menetapnya air (wadah air), seperti kendi, walaupun makna قَرَارٌ ditemukan.

Catatan :

Isytiqaq menurut ulama ada tiga macam;

- 1) *Isytiqaq akbar*, yaitu ketika semua huruf-huruf asal tidak ditemukan dan hanya ada keserasian makna. Contoh lafadh تَلَمَّ dan تَلَبَّ.
- 2) *Isytiqaq kahir* yaitu ketika semua huruf-huruf asal ditemukan, namun tidak urut. Contoh, lafadz جَدَبَ dan جَبَدَ.
- 3) *Isytiqaq shaghir*, yaitu ketika ketika semua huruf-huruf asal ditemukan dan urut. Dan yang dikehendaki *isytiqaq* dalam bab ini adalah *isytiqaq shaghir*⁶¹.

nama

وَمَنْ لَمْ يَقُمْ بِهِ وَصَفٌ لَمْ يَجْزُ أَنْ
يُشْتَقَّ لَهُ مِنْهُ اسْمٌ خِلَافًا لِلْمُعْتَرَلَةِ
وَمِنْ بَنَائِهِمْ اتَّفَافُهُمْ عَلَى أَنَّ
إِبْرَاهِيمَ ذَابِحٌ وَاخْتِلَافُهُمْ هَلْ
إِسْمَاعِيلُ مَذْبُوحٌ فَإِنْ قَامَ بِهِ مَا
لَهُ اسْمٌ وَجَبَ الْإِشْتِقَاقُ أَوْ مَا
لَيْسَ لَهُ اسْمٌ كَأَنْوَاعِ الرِّوَايَةِ لَمْ
يَجِبْ

Segala sesuatu yang tidak didiami oleh sebuah sifat, maka tidak diperbolehkan membuatkan *ism* (nama) baginya dari lafadz sifat tersebut, berbeda dengan Mu'tazilah. Masalah yang diangkat dari pembolehan Mu'tazilah adalah kesepakatan mereka bahwa Nabi Ibrahim adalah orang yang menyembelih. Sedang yang masih dipersilihkan mereka adalah, apakah Nabi Ismail disebut orang yang disembelih?. Dan apabila sebuah perkara di dalamnya terdapat sifat yang memiliki nama, maka wajib melakukan *isytiqaq* (dari nama itu kepada sesuatu yang memiliki sifat serupa). Namun jika perkara tersebut di dalamnya tidak dijumpai sifat yang memiliki nama, seperti macam-macam aroma, maka tidak wajib melakukan *isytiqaq* dari sifat itu.

MEMBUAT ISIM PADA SEBUAH PERKARA

Ulama berselisih pendapat mengenai segala sesuatu yang tidak didiami oleh sebuah sifat, apakah diperbolehkan membuatkan *ism* (nama) baginya dari lafadz sifat tersebut?

⁶¹ *Ibid*, hal 109-110.

1. Kelompok Ahlussunah mengatakan, tidak diperbolehkan. Semisal, sesuatu yang tidak memiliki sifat berdiri, maka tidak diperbolehkan membuat *ism* (nama) قَائِمٌ (orang yang berdiri) padanya.
2. Kelompok Mu'tazilah mengatakan, diperbolehkan. Seperti halnya mereka menafikan sifat dzatiah seperti عَلِمَ (mengetahui), قُدْرَةٌ (kuasa), كَلَّمَ (berfirman), dan lain-lain. Namun mereka menyepakati bahwa Allah SWT عَلِيمٌ (Maha Mengetahui), قَادِرٌ (Maha Kuasa), مُتَكَلِّمٌ (Maha Berfirman). Hanya saja maksud mereka, Allah SWT Maha Mengetahui, dan Kuasa dengan dzat-Nya, bukan dengan sifat tambahan dari dzat, dalam arti dzat Allah SWT sudah cukup untuk membuka segala macam pengetahuan, tidak membutuhkan sifat tambahan. Allah SWT juga Maha Berfirman, namun dengan arti Allah SWT menciptakan *kalam* (firman) pada *jisim* (materi), seperti pada pohon yang kemudian didengar oleh Nabi Musa AS. Hal ini berpijak bahwa *kalam* menurut mereka (Mu'tazilah) hanyalah berupa huruf dan suara, dimana Allah SWT terlarang untuk disifati demikian. Pada dasarnya tidak ada perbedaan prinsip, karena mereka juga mengakui adanya sifat *kalam* dengan pemaknaan Allah SWT menciptakannya, di samping itu mereka juga sepakat mensucikan Allah SWT dari kebalikan sifat-sifat tersebut. Mereka hanya menafikan sifat-sifat tersebut adalah tambahan dari dzat, dan menyangka sifat-sifat tersebut adalah dzat itu sendiri. Semua ini agar terhindar dari *ta'addud al-qudama'* (banyaknya beberapa perkara *qadim*) yang telah membuat umat Nasrani menjadi kafir. Namun hal ini disangkal, bahwa *ta'addud al-qudama'* yang terlarang adalah dalam konteks beberapa dzat, bukan dalam satu dzat dan beberapa sifat. Berpijak dari pendapat mereka ini, dalam kisah tentang Nabi Ibrahim as yang diperintah menyembelih anaknya dalam ayat;

يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ (الصفات: ١٠٢)

"Hai anakku sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu"

mereka menyepakati bahwa Nabi Ibrahim AS adalah orang yang menyembelih putranya, Nabi Ismail AS, dimana menurut mereka Nabi Ibrahim AS telah menjalankan alat penyembelih di atas leher dari Nabi Ismail AS. Namun mereka berselisih pendapat apakah Nabi Ismail AS berstatus disembelih?. Pendapat pertama menyatakan disembelih, hanya saja luka sembelihan tersebut pulih kembali. Pendapat kedua menyatakan, tidak disembelih, dalam arti

tidak ada yang terpotong sedikitpun. Pemilik pendapat kedua ini telah menamakan 'orang yang menyembelih' atas orang yang tidak melakukan perbuatan menyembelih, namun dalam arti menjalankan alat penyembelih di atas leher. Sehingga jika kita cermati, hal ini tidak menyalahi kaidah *isytiqaq*, karena masih dalam koridor membuat *isytiqaq* dari *majaz*, yakni mengucapkan 'menyembelih' untuk perbuatan 'menjalankan alat penyembelih'.

Menurut pendapat kalangan Asy'ariyah, Nabi Ibrahim AS bukan orang yang menyembelih, dan Nabi Ismail AS bukan orang yang disembelih, baik dalam arti memotong atau menjalankan alat penyembelih. Karena perintah menyembelih telah di-*nasakh* sebelum memungkinkan diamalkan. Firman Allah SWT;

وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ (الصفات: ١٠٧)

"Dan Kami tebus anak itu dengan seekor sembelihan yang besar"

Kemudian manakala sebuah perkara di dalamnya terdapat sifat yang memiliki nama, maka wajib melakukan *isytiqaq* (dari nama itu kepada sesuatu yang memiliki sifat serupa). Seperti membuat lafadz *عَالِمٌ* dari *عِلْمٌ* (pengetahuan) bagi orang yang memiliki pengetahuan. Namun jika perkara tersebut di dalamnya dijumpai sifat yang tidak memiliki nama, seperti macam-macam aroma, maka tidak wajib (tidak boleh) melakukan *isytiqaq* dari sifat itu. Karena tidak mungkin dilakukan⁶².

وَالْجُمُورُ عَلَى اسْتِطْرَاطٍ بَقَاءِ
الْمُشْتَقِّ مِنْهُ فِي كَوْنِ الْمُشْتَقِّ
حَقِيقَةً إِنْ أُمْكَنَ وَإِلَّا فَأَخِرُ
جُزْءٍ مِنْهُ وَتَالِثُهَا الْوُقُوفُ وَمِنْ ثَمَّ
كَانَ اسْمُ الْفَاعِلِ حَقِيقَةً فِي الْحَالِ
أَيَّ حَالِ التَّلَبُّسِ لَا التَّنْطِيقِ
خِلَافًا لِلْقَرَائِي وَقِيلَ: إِنْ طَرَأَ عَلَى

Mayoritas ulama, mensyaratkan tetapnya makna *musytaq minhu* pada sesuatu yang dishifati (*mahal*) untuk menjadikan sebuah lafadz *musytaq* yang diucapkan disebut hakikat. Hal ini apabila makna tersebut mungkin menetap, dan jika tidak mungkin menetap, maka hanya disyaratkan tetapnya juz akhir dari makna tersebut. Dan menurut pendapat ketiga, menanggukuhkan. Dari sinilah *ism fa'il* disebut hakikat saat makna atau sifat yang terkandung di dalamnya sedang dijalankan (*hal at-talabbus*), bukan hanya pada saat *ism al-fa'il* itu diucapkan (*hal an-nuthqi*). Berbeda dengan pendapat Al-

⁶² Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 371-374 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 132-133

الْمَحَلَّ وَصَفٌ وَجُودِيٌّ يُنَاقِضُ
الْأَوَّلَ لَمْ يُسَمَّ بِالْأَوَّلِ إِجْمَاعًا
وَلَيْسَ فِي الْمُسْتَقَّ إِشْعَارٌ
بِخُصُوصِيَّةِ الدَّاتِ

Qarafi. Pendapat lain, jika pada perkara yang disifati telah datang sifat lain yang wujud dan berlawanan dengan sifat pertama, maka secara ijma', tidak diperkenankan menetakannya pada perkara yang disifati dengan sifat yang pertama. Dan lafadz *musytaq* tidak memiliki arti yang mengarah pada kekhususan dzat.

SYARAT MUSYTAQ DISEBUT HAKIKAT

Pengucapan *musytaq* atas makna *musytaq minhu* pada sesuatu yang dishifati (*mahal*) terklasifikasikan menjadi tiga bentuk;

1. Makna masih menetap pada dzat (di saat sedang terjadi)
2. Makna belum menetap pada dzat (pada masa yang akan datang)
3. Makna sudah tidak menetap atau habis pada dzat (pada masa yang telah lewat).

Dari paparan tiga bentuk di atas, yang telah disepakati dihukumi *hakikat* adalah bentuk yang pertama, dalam hal ini terbagi dua;

1. Makna *musytaq minhu* mungkin menetap, maka disyaratkan tetapnya makna *musytaq minhu* pada sesuatu yang dishifati (*mahal*). Contoh, berdiri, dimana seseorang disebut orang yang berdiri (الْقَائِمُ) secara hakikat, di saat masih dalam keadaan berdiri.
2. Makna *musytaq minhu* tidak mungkin menetap, maka disyaratkan tetapnya juz akhir dari makna tersebut. Contoh, الْكَلَمُ (bicara), makna bicara tidak mungkin menetap, karena manusia berbicara dengan suara yang sambung menyambung (habis kemudian dilanjutkan lagi). Maka seseorang dapat disebut orang yang bicara (pembicara) secara hakikat apabila akhir perkataannya (juz akhir) masih tetap ada.

Dan yang disepakati sebagai *majaz* adalah bentuk kedua, dimana pengucapan *musytaq* memandang menetapnya makna di masa yang akan datang. Seperti kata سَارِقٌ (pencuri), diucapkan untuk orang yang akan atau berniat melakukan pencurian.

Sedangkan bentuk yang ketiga, seperti contoh kata سَارِقٌ (pencuri), diucapkan untuk orang yang usai melakukan pencurian, maka ulama ushul berselisih pendapat.

1. Pendapat pertama, menyatakan termasuk kategori *majaz*, sebab syarat dihukumi *hakikat* adalah masih menetapnya makna *musytaq minhu* pada *mahal*.

2. Pendapat kedua, menyatakan termasuk *hakikat*, karena dalil *istishbab*, yaitu menetapkan status hakikat pada saat pengucapan sebelumnya. Pendapat ini menurut Imam Al-Jubaiy dan putranya Abu Qasim dan Ibnu Sina.
3. Pendapat ketiga, menanggihkan tentang harus ada atau tidaknya persyaratan di atas (menetapnya makna *musytaq minhu* pada *mahal*). Dikarenakan dalil-dalil di dalamnya kontradiktif.
4. Pendapat keempat, jika pada *mahal* (perkara yang dishifati) muncul sifat lain yang wujud dan berlawanan dengan sifat pertama, seperti hitam setelah putih, berdiri setelah duduk, maka tidak diperkenankan menamakan *mahal* dengan sifat yang pertama. Contoh, seseorang yang semula duduk kemudian berdiri, maka dia tidak bisa disebut orang yang duduk, karena sifat berdiri berlawanan dengan duduk.

PENYEBUTAN HAKIKAT PADA ISIM FA'IL

Berpijak dari silang pendapat di atas, maka dalam ini *isim fa'il* disebut *hakikat* saat makna *musytaq minhu* atau juz akhirnya secara *urfi* sedang dijalankan (*hal at-talabbus*) atau wujud, baik makna tersebut wujud saat *musytaq* tersebut diucapkan (*hal an-nuthqi*), atau wujud di kemudian hari. Contoh, : Nabi SAW bersabda :

الْمُتَبَايعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا

"Dua orang yang berjual beli, masing-masing dari keduanya memiliki hak kbiyar atas yang lain, selama keduanya belum berpisah"

Hal *hakikat* الْمُتَبَايعَانِ (dua orang yang berjual beli) adalah ketika jual beli sedang dijalankan, bukan pada saat tawar menawar. Sehingga *kbiyar majlis* ditetapkan bagi mereka yang secara *hakikat* melakukan jual beli, bukan yang hanya tawar menawar saja. Bahkan apabila ada seseorang mengatakan:

أَمْرَأَتِي طَالِقٌ إِنْ كُنْتُمَا مُتَبَايعَيْنِ

"Istriku aku cerai jika kalian (Zaid dan Umar) berdua orang yang melakukan jual beli" Kemudian Zaid dan Umar melakukan tawar menawar barang, tidak sampai membeli, maka istri ditetapkan tidak tertalak karena Zaid dan Umar bukan orang yang melakukan jual beli secara *hakikat*⁶³. Hal ini selaras apa yang disampaikan As-Syafi'i dalam Al-Umm.

Berbeda dengan pendapat Imam Al-Qarraf yang menyatakan bahwa *ism al-fa'il* disebut *hakikat* saat makna *musytaq minhu* atau juz

⁶³ Az-Zarkasi, "Al-Bahru Al-Muhith" vol II hlm. 342

akhirnya diucapkan (*hal an-nuthqi*) saja, tidak saat sebelumnya dan tidak setelahnya.

MUSYTAQ TIDAK MENYIMPULKAN KEKHUSUSAN DZAT

Lafadz *musytaq* tidak memiliki pemaknaan yang mengarah pada kekhususan dzat, dalam arti yang dapat difahami dari *musytaq* adalah makna sebuah sifat yang melekat pada sebuah dzat, dan tidak berbicara mengenai spesifikasi dzat tersebut apakah berupa *jirim* (materi) atau berupa yang lain. Contoh kata *الْأَسْوَدُ* menunjukkan makna perkara yang berwarna hitam, namun tidak menunjukkan spesifikasi perkara (dzat) tersebut, apakah berupa materi atau yang lain. Hal ini didasari argumentasi, bahwa ucapan *الْأَسْوَدُ جِسْمٌ* (perkara yang hitam itu adalah materi) adalah benar. Dan jika *الْأَسْوَدُ* menunjukkan spesifikasi makna materi, maka akan terjadi pengulangan (*takrar*) makna tanpa faidah dalam contoh di atas, yakni menjadi *الْجِسْمُ ذُو السَّوَادِ جِسْمٌ* (materi yang hitam itu adalah materi), dan ini tidak dibenarkan.⁶⁴

مَسْأَلَةٌ : الْمُتَرَادِفِ وَاقِعٌ خِلَافًا
لِقَوْلِ وَابْنِ فَارِسٍ مُّظْلَقًا
وَلِلْإِمَامِ فِي الْأَسْمَاءِ الشَّرْعِيَّةِ
وَالْحَدِّ، وَالْمَحْدُودِ وَنَحْوِ حَسَنِ
بَسَنِ غَيْرِ مُتَرَادِفَيْنِ عَلَى الْأَصَحِّ
وَالْحَقُّ إِفَادَةُ التَّابِعِ التَّقْوِيَّةِ

Permasalahan : lafadz *mutaradif* diakui keberadaannya dalam kalam Arab. Berbeda dengan pendapat T'sa'lab dan Ibnu F'aris (yang menafikannya) secara mutlak, dan dengan Imam Ar-Razi (yang menafikan) dalam nama-nama *ryar'i*. Menurut pendapat Ashah, *had* (definisi) dan *mahdud* (yang didefinisikan) serta lafadh *hasan* dan lafadh *hasan* bukanlah disebut *mutaradif*. Menurut pendapat yang benar, *tabi'* (lafadz yang mengikuti *matbu'*) berfaidah mengukuhkan.

EKSISTENSI MUTARADIF (SINONIM)

Lafadz *muradif* atau *mutaradif* adalah sebuah lafadz yang sejak pertama kali dibuat (*wadh'i*) menyamai lafadz lain dari sisi maknanya, seperti *al-asad* (singa) dan *al-laits* (singa). Mengenai eksistensinya, ulama berselisih pendapat.

⁶⁴ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 113 dan Prof Dr. KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah al-Wushul*, hal. 135-138

1. Pendapat Ashah, *mutaradif* diakui keberadaannya dalam kalam Arab⁶⁵.
2. Pendapat kedua, dari Imam 'Tsa'lab dan Ibnu Faris, menafikannya secara mutlak. Menurut mereka berdua, lafadz-lafadz yang diduga termasuk *muradif*, sebenarnya adalah lafadz *mutabayin bi as-shifat* (dua lafadz yang artinya berbeda berdasarkan perbedaan sifat). Seperti lafadz *الإنسان* dan *البشر*, dimana arti lafadz pertama adalah manusia dari sudut pandang 'pelupa' dan lafadz kedua adalah manusia dari sudut pandang 'nampak kulit tubuhnya'.
Dikisahkan dari Imam Ibnu Khalawiyah, beliau berkata, "*Saya mengetahui lima puluh sebutan (nama lain) dari pedang*". Kemudian dijawab oleh Imam Abu Ali Al-Farisy, "*menurutku hanya ada satu sebutan untuk pedang, yaitu 'saif'*". Imam Ibnu Khalawiyah menjawab, "*bukankah Sharim, Mihnad, Maslul, Mikhdzam dan lain sebagainya merupakan sebutan untuk pedang?*". Tanggapan Abu Ali Al-Farisy, "*lafadz-lafadz itu hanya sebatas sifat bukan sebutan atau nama pedang*". Sedang menurut Asy-Syikh, dalam istilah *mutaradif* tidak dibedakan antara sifat dan nama. Al-Ashbihani menengah-nengahi silang pendapat di atas, bahwa akar perselisihan adalah dalam konteks satu bahasa (*lughat*). Karena pengingkaran tidak mungkin terjadi dari orang yang berakal, jika tinjauan lafadz *mutaradif* dari dua bahasa yang berbeda.
3. Pendapat ketiga, dari Imam Ar-Razi dalam kitab *al-Mahshul*, lafadz *mutaradif* hanya berkuat dalam *lughat*, tidak dalam istilah *syar'i*. Hal ini dikarenakan pembuatan *mutaradif* tidak mengikuti kaidah dasar (hukum asal), bahwa setiap satu lafadz mewakili satu makna, dimana pemicunya adalah kebutuhan (*hajat*) semisal dalam *nadham* atau *sajak*. Dan hajat semacam ini tidak ditemukan dalam kalam *Asy-Syari'* (pembuat syariat). Pengarang, sebagaimana Imam Al-Qarrafi menyangkal pendapat ini, dengan menyodorkan lafadz *fardlu*, *wajib*, *sunah* dan *tathawwu'*?. Sangkalan ini ditanggapi, bahwa lafadz-lafadz tersebut tidak masuk dalam koridor *syar'i* akan tetapi *istilahi*, karena yang dimaksud *syar'i* adalah perkara yang dibuat oleh *Asy-Syari'*.⁶⁶

⁶⁵ Maksud 'kalam arab' adalah meliputi firman Allah, sabda Nabi dan lain sebagainya dari lughat Arab. Terjadinya *muradif* ini ditetapkan secara jawaz (boleh), dan tidak wajib. Dan diakui mutlak, baik dalam syariat maupun selain syariat. Prof Dr. KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah al-Wushul*, hal 139

⁶⁶ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 113-114

BEBERAPA PERKARA YANG BUKAN MUTARADIF

Dalam hal ini ada beberapa perkara yang tidak masuk dalam pengertian *mutaradif*, meskipun masih terjadi tarik ulur pendapat. Di antaranya;

1. *Had* (definisi), contoh *had*, الْحَيَوَانُ السَّاطِقُ (spesies hewan yang mampu berfikir) dan *mahdud* (yang didefinisikan), contoh الْإِنْسَانُ (manusia). Menurut pendapat Ashah, keduanya tidak disebut *mutaradif*, dikarenakan *had* menunjukkan beberapa juz dari hakikat makna secara terperinci (*tafshil*), sedangkan *mahdud* hanya secara global (*ijmaly*). Dan juga status *mutaradif* hanya berlaku untuk lafadz *mufrad* (tunggal). Jadi jelas keduanya berbeda, karena perkara *mujmal* (global) berbeda dengan *mufassshal* (terperinci). Menurut pendapat kedua, termasuk *mutaradif*, karena faktor *mujmal* dan *mufassshal* tidak perlu diperhitungkan.
2. Lafadz حَسَنٌ dan بَسَنٌ, yakni dua lafadz, yang pertama berstatus lafadz yang diikuti (*al-matbu'*) dan yang kedua berstatus lafadz yang mengikuti (*at-tabi'*). Menurut pendapat Ashah, dua lafadz di atas bukan *mutaradif*, dikarenakan *at-tabi'* tidak akan memiliki faidah makna, tanpa adanya *al-matbu'*. Sedangkan standar *mutaradif*, masing-masing lafadz harus mampu menghasilkan makna secara mandiri. Menurut pendapat kedua, keduanya tergolong *mutaradif*, karena alasan sebagaimana di atas tidak bisa diterima. Berpijak dari pendapat Ashah, *at-tabi'* memiliki fungsi menguatkan makna, karena apabila tidak demikian, penyebutan *at-tabi'* menjadi tidak ada faidahnya. Sedangkan orang Arab dengan kalam hikmahnya selalu menghindari pembicaraan tanpa faidah.⁶⁷

وَوُقُوعُ كُلِّ مِنَ الرَّدِّيْقَيْنِ مَكَانَ الْآخَرِ إِنْ لَمْ يَكُنْ تَعَبَّدَ بِلَفْظِهِ خِلَافًا لِلْإِمَامِ مُطْلَقًا وَلِلْبَيْضَاوِيِّ وَالْهِنْدِيِّ إِذَا كَانَا مِنْ لُغَتَيْنِ	(Pendapat yang benar), boleh menempatkan masing-masing dari lafadz <i>mutaradif</i> pada posisi yang lain, jika bukan termasuk <i>ta'abudy</i> secara lafadz. Berbeda dengan pendapat Imam Ar-Razi yang mengatakan tidak boleh secara mutlak. Dan dengan pendapat Imam Al-Baidhawi dan Al-Hindi (tidak boleh), jika keduanya berasal dari dua bahasa.
---	---

⁶⁷ Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarah Jam'i al-Jawami'*, vol 1 hal. 290

MUTARADIF BOLEH SALING MENGISI

Ulama berselisih pendapat mengenai saling mengisinya dua lafadz yang saling bersinonim (*mutaradif*), dalam arti masing-masing mengisi posisi yang lain.

1. Pendapat pertama, di antaranya dari Imam Ibnu Hajib dan Imam As-Subki mengatakan, masing-masing dari lafadz *muradif* diperbolehkan menggantikan posisi yang lain secara mutlak, baik masih dalam satu bahasa atau dua bahasa. Contoh; زَيْدٌ جَالِسٌ (Zaid duduk), bisa diucapkan زَيْدٌ قَاعِدٌ (Zaid duduk). Contoh lain : apabila seorang suami mengatakan pada istrinya :

أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ أَرَدْتَ فَتَقُولُ هِيَ شَيْتٌ

"Kamu tertalak apabila kamu menghendakinya,
kemudian istri menjawab 'aku menghendakinya'"

Dalam masalah ini menurut Imam Al-Ardzabili sebaiknya dihukumi jatuh talak, karena lafadz أَرَدْتَ dan lafadz شَيْتٌ keduanya tergolong *mutaradif*.⁶⁸

Hal ini mengecualikan manakala sebuah lafadz bersifat *ta'abudi* (dogmatif), seperti dalam lafadz *takbirotul ibram*. Maka bagi orang yang mampu tidak boleh mengganti lafadz *takbirotul ibram* dengan lafadz lain yang semakna dari bahasa lain. Sedangkan menurut kalangan Hanafiyah, boleh diganti dengan bahasa lain, bahkan sekalipun bagi mereka yang mampu menggunakan bahasa Arab dengan baik. Dalil lain adalah sebuah hadits yang menceritakan sahabat Barra' RA saat mendapatkan doa sebelum tidur dari Rasulullah SAW berbunyi;

أَمَنْتُ بِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ

Pada kesempatan lain, Rasulullah SAW meminta sahabat Barra' mengulangi doa tersebut. Kemudian sahabat Barra' mengucapkan, وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ dengan sedikit perubahan, yang semula وَنَبِيِّكَ diganti dengan وَرَسُولَكَ. Melihat hal ini, Rasul SAW langsung melarangnya dan memerintahkannya membaca sesuai redaksi yang pertama. Dari paparan hadits di atas, dapat disimpulkan bahwa, meskipun lafadz نَبِيِّكَ dan رَسُولُكَ tergolong *mutaradif*, namun karena lafadz tersebut termasuk

⁶⁸ Zakariya Al-Anshari "Asna al-Mathalib" juz III hlm. 319

ta'abudi, maka masing-masing dari dua lafadz tersebut tidak bisa menempati posisi yang lain.⁶⁹

2. Pendapat kedua, di antaranya dari Imam Ar-Razi, mengatakan tidak diperbolehkan secara mutlak, baik dalam satu bahasa atau dua bahasa. Dikarenakan manakala dalam sebuah kalam, kalimat berbahasa Arab diganti dengan berbahasa Persia, seperti lafadz مِنْ (dari) dalam خَرَجْتُ مِنَ الدَّارِ diganti dengan bahasa Persia أَزْ (dari), maka bahasa akan rusak. Karena mencampur satu bahasa ke dalam bahasa yang lain sepadan dengan mencampur kata *musta'mal* (terlaku maknanya) dengan kata *muhmal* (tidak terlaku maknanya). Nalar logika dalam konteks dua bahasa ini juga berlaku dalam satu bahasa.
3. Pendapat ketiga, di antaranya dari Imam Al-Baidhowi dan As-Shafi Al-Hindy, mengatakan tidak diperbolehkan jika terjadi dalam dua bahasa. Dengan nalar yang sama dengan pendapat kedua.

⁶⁹ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 115

LAFADZ MUSYTARAK

مَسْأَلَةٌ : الْمُسْتَرَكُّ وَقَعَ خِلَافًا
لِغَلَبِ الْأَبْهَرِيِّ وَالْبَلْخِيِّ مُطْلَقًا
وَلَقَوْمٍ فِي الْقُرْآنِ وَقِيلَ وَالْحَدِيثِ
وَقِيلَ وَاجِبُ الْوُقُوعِ وَقِيلَ مُمْتَنِعٌ
وَقَالَ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ مُمْتَنِعٌ بَيْنَ
الْقَيِصَيْنِ فَقَطْ

Permasalahan : lafadz musytarak diakui keberadaannya (dalam sebuah kalam). Berbeda dengan pendapat Imam Tsa'lab, Abhari dan Imam Balkhi, bahwa musytarak tidak diperbolehkan secara mutlak. Juga dengan pendapat sekelompok ulama, bahwa musytarak tidak ada dalam al Qur'an. Pendapat lain, juga tidak ada dalam Hadits. Versi lain mengatakan, musytarak wajib adanya. Menurut pendapat lain, musytarak tercegah keberadaannya. Imam ar Rozi mengatakan, musytarak hanya tercegah di antara dua makna yang saling berlawanan.

DEFINISI DAN KEBERADAAN MUSYTARAK

Musytarak adalah sebuah lafadz yang memiliki beberapa makna hakiki. Contoh lafadz musytarak adalah lafadz فُرَّةٌ yang memiliki arti حَيْضٌ (haid) dan طَهْرٌ (suci), lafadz عَسَسَ yang memiliki arti أَقْبَلَ (menghadap) dan أَذْبَرَ (membelakangi), serta huruf ب (ba') yang memiliki arti تَبْعِيضٌ (sebagian) dan إِسْتِعَانَةٌ (minta pertolongan).

Mengenai ada tidaknya musytarak terdapat tujuh pendapat ulama.

1. Jawaz (boleh) dan diakui keberadaannya (*wuqu'*), namun tidak wajib adanya.
2. Jawaz, namun tidak diakui keberadaannya. Pendapat ini disampaikan oleh imam Tsa'lab, Al-Abhari dan Al-Bulkhin. Mereka mengatakan, lafadz-lafadz yang diduga sebagai musytarak, sebenarnya adakalanya hakikat, majaz atau mungkin *muthawathi'* (lihat bab sebelum ini). Contoh أَلْعَيْنُ, makna hakikatnya adalah mata dan makna-makna lain adalah majaz, seperti makna emas (karena kemurniannya), atau matahari (karena terangnya).
3. Tidak diakui keberadaannya hanya dalam Al-Qur'an. Versi ini disampaikan Abi Dawud adz-Dhahiri. Karena jika hal tersebut terjadi dalam Al-Qur'an, maka ada dua kemungkinan. Pertama, adakalanya lafadz tersebut telah dijelaskan maksud maknanya, maka akan berakibat pemanjangan kata-kata tanpa faidah. Kedua, adakalanya lafadz tersebut belum dijelaskan maknanya, maka

- berakibat menjadi tidak berfaidah. Dalam hal ini Al-Qur'an disucikan dari kedua kemungkinan di atas.
4. Tidak diakui keberadaannya dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits. Dengan argumentasi sebagaimana di atas.
 5. Wajib diakui keberadaannya, karena pada dasarnya makna-makna yang beredar lebih banyak dibandingkan lafadz-lafadz yang menunjukkannya.
 6. Tercegah keberadaannya secara akal, karena akan mengakibatkan pemahaman makna yang cacat dari maksud pembuatannya.
 7. Tercegah keberadaannya hanya dalam dua perkara yang bertentangan. Seperti lafadz yang menunjukkan makna wujudnya sesuatu, sekaligus makna tidak adanya sesuatu tersebut. Versi ini disampaikan oleh Imam Ar-Razi. Beliau mengatakan, jika dua makna tersebut ditetapkan untuk satu lafadz, maka saat mendengarkan lafadz tersebut, faidah yang bisa diambil hanyalah kebimbangan antara keduanya. Meskipun secara akal, kebimbangan tersebut dapat diterima, namun akan berakibat pembuatannya menjadi sia-sia¹.

مَسْأَلَةٌ : الْمُشْتَرَكُ يَصِحُّ إِطْلَاقُهُ
عَلَى مَعْنَيْهِ مَعَ تَجَارًا وَعَنْ
الشَّافِعِيِّ وَالْقَاضِي وَالْمُعْتَزِلَةِ
حَقِيقَةً زَادَ الشَّافِعِيُّ وَظَاهِرٌ فِيهِمَا
عِنْدَ التَّجَرُّدِ عَنِ الْقَرَأَيْنِ فَيُحْمَلُ
عَلَيْهِمَا وَعَنْ الْقَاضِي مُجْمَلٌ
وَلَكِنْ يُحْمَلُ عَلَيْهِمَا احْتِيَاطًا
وَقَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ وَالْغَزَالِيُّ يَصِحُّ
أَنْ يُرَادَ لَا أَنَّهُ لُغَةٌ وَقِيلَ يَجُوزُ فِي
الْفَنِّي لَا الْإِثْبَاتِ
وَالْأَكْثَرُ عَلَى أَنَّ جَمْعَهُ بِاعْتِبَارِ
مَعْنَيْهِ إِنْ سَاعَ ذَلِكَ مَبْنًى عَلَيْهِ

Permasalahan: *musytarak* sah diucapkan atas kedua maknanya sekaligus secara *majaaz*. Dan versi dari As-Syafi'i dan Al-Qadli, dan Mu'tazilah, adalah *hakikat*. As-Syafi'i menambahkan, dan statusnya *dhahir* apabila tidak ditemukan *qarinah*, dan diarahkan pada keduanya. Menurut Al-Qadhi, distatuskan *mujmal*, dan diarahkan pada keduanya dalam rangka *ihtiyath* (berhati-hati).

Abu al-Husain dan al-Ghazali mengatakan dua maknanya boleh dikehendaki (secara akal), tidak secara lughat. Dan menurut satu pendapat, boleh dalam kalam *nafi*, tidak kalam *itsbat*.

Mayoritas ulama berpendapat, bahwa men-*jamak*-kan lafadz *musytarak*, jika hal ini dilegalkan, adalah berpijak atas bolehnya menghendaki dua makna dari *musytarak*.

¹ Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' hal 116-117

PERBEDAAN ISTILAH WADHA', ISTI'MAL DAN HAML

Sebelum pembahasan masalah ini, perlu adanya penjelasan tentang tiga hal, yakni **الْوَضْعُ**, **الِإِسْتِعْمَالُ** dan **الْحُمْلُ**.

1. **الْوَضْعُ** (*wadha'*) adalah menjadikan suatu lafadz sebagai petunjuk atas makna yang dikehendaki. Hal ini merupakan sifat dari **الْوَاضِعُ** (pencetus istilah).
2. **الِإِسْتِعْمَالُ** (*isti'mal*) adalah mengucapkan lafadz dan menghendaki makna tertentu. Dan hal ini merupakan sifat dari **مُتَكَلِّمٌ** (pembicara).
3. **الْحُمْلُ** (*hamlu*) adalah keyakinan **السَّامِعُ** (pendengar) terhadap kehendak **مُتَكَلِّمٌ** (pembicara). Ini bagian dari sifat **السَّامِعُ** (pendengar)².

PENGUNAAN MUSYTARAKDALAM DUA MAKNANYA

Apabila tiga hal di atas telah dimengerti, maka dalam masalah penggunaan lafadz musytarak dalam dua maknanya sekaligus, terdapat beberapa pendapat ulama.

1. Diperbolhkan, versi ini dinyatakan oleh mayoritas ulama pakar ushul fiqh.

Contoh 01; seseorang dalam satu waktu mengatakan **عِنْدِي عَيْنٌ** dengan menghendaki kata **عَيْنٌ** diartikan dengan **الْبَاصِرَةُ** (mata) sekaligus **الْجَارِيَةُ** (sumber air).

Contoh 02 ; firman Allah swt QS. Al-Ahzab : 56 :

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ

"Sesungguhnya Allah dan malaikat-malaikat-Nya bershalawat untuk Nabi"

Keterangan : lafadz **الصَّلَاةُ** adalah lafadz musytarak dan yang dikehendaki dalam ayat ini adalah beberapa makna 'shalat' sekaligus, yakni ampunan (dari Allah), istighfar dan doa (dari selain Allah).

Namun menyikapi bentuk keabsahannya, ulama pendukung versi ini berbeda pendapat. *Pendapat pertama*, dari Abu al-Hasan al-Bashri dan Al-Ghazali, menyatakan sah secara akal, tidak secara *lughat* (bahasa), karena hal tersebut menyalahi *wadha'* (peletakan makna) pertama, dimana seharusnya setiap satu makna diperuntukkan satu lafadz saja.

² Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' hal 117

Pendapat kedua, dari mayoritas ulama, menyatakan sah secara *lughat*. Mengenai pola bahasanya, imam Haramain, Ibn al-Hajib, dan pengarang Jam'u al-Jawami' menyatakan *majaz*. Karena lafadz tersebut awal mulanya tidak dibuat untuk kedua maknanya sekaligus, namun hanya untuk satu makna tanpa memperdulikan makna yang lain. Versi kedua, diriwayatkan Al-Amidi dari as-Syafi'i dan Qadhi Abu Bakar, menyatakan *hakikat*, karena sejak semula lafadz tersebut dibuat untuk kedua maknanya.

Mengikuti pendapat ini, apabila ditemukan *qarinah* yang menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah salah satu di antara beberapa maknanya, maka *qarinah* tersebut wajib diikuti. Contoh:

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

"(yaitu) orang-orang yang meyakini, bahwa mereka akan menemui Tuhannya, dan bahwa mereka akan kembali kepada-Nya"

Keterangan : lafadz *ظَنُّ* adalah lafadz *musytarak*, antara arti *شَكٌّ* (ragu-ragu) dan *يَقِيْنٌ* (yakin). Ayat ini disampaikan dalam konteks pujian atas mukminin. Sehingga konteks inilah *qarinah* yang mengarahkan arti lafadz *ظَنُّ* adalah yakin, bukan ragu-ragu.

Namun apabila tidak ditemukan *qarinah* seperti di atas, maka menurut As-Syafi'i, status lafadz tersebut *dhahir* pada dua maknanya, dan diarahkan pada keduanya sekaligus karena termasuk lafadz '*am*. Menurut Al-Qadhi, distatuskan *mujmal*, dan diarahkan pada keduanya sekaligus dalam rangka *ihthyath* (berhati-hati). Sedangkan menurut mayoritas ulama, lafadz tersebut tidak boleh diarahkan pada salah satu atau kedua maknanya, dan statusnya ditanggguhkan sampai ditemukannya *qarinah*.³

2. Tercegah secara mutlak. Hal ini juga disampaikan oleh imam Ibnu al-Shabagh dalam kitab Al 'Uddah dan imam Al-Razi dalam kitab Al Mahshul.
3. Diperbolehkan apabila lafadz *musytarak* berbentuk jamak (plural), seperti contoh; *إِعْتَدِي بِالْأَفْرَاءِ* (jalanilah *iddah* dengan beberapa haid dan suci) dan tidak diperbolehkan apabila berbentuk mufrad, baik dalam kalam *itsbat* (positif) maupun kalam *nafi* (negatif).

³ Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 116-117 dan DR. Hasan Hito, Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami, juz III hal. 109-110

4. Diperbolehkan dalam kalam *nafi* (negatif), contoh; لَا عَيْنَ عِنْدِي (Tidak ada sumber air/mata di dekatku), tidak dalam kalam *itsbat* (positif). Letak perbedaan antara keduanya, adalah penggunaan lafadz *nakirah* dalam runtutan kalam *nafi* (negatif), disampaikan oleh pengarang kitab Al-Ilidayah dari kalangan madzhab Hanafi. Perbedaan pendapat di atas terjadi pada lafadz yang kedua maknanya dapat dikumpulkan. Namun apabila kedua maknanya tidak mungkin dikumpulkan, seperti penggunaan lafadz اِفْعَلْ (kalimat perintah) untuk makna طَلَبُ الْفِعْلِ (menuntut pekerjaan) dan تَهْدِيْدٌ (menakut-nakuti), maka hal tersebut disepakati tidak sah⁴.

JAMAK (PLURAL) DARI MUSYTARAK DALAM DUA MAKNANYA

Kemudian ulama berbeda pendapat mengenai pembuatan kata *jamak* (plural) dari lafadz *musytarak* dengan menghendaki kedua maknanya sekaligus. Contoh; عَيْنِي عَيْنٌ, dengan menghendaki makna mata, logam emas dan mata air. Menurut mayoritas ulama, hukum boleh tidaknya mengikuti hukum penggunaan lafadz *musytarak* pada kedua maknanya sekaligus sebagaimana di atas. Menurut pendapat lain, hal ini berbeda dengan masalah di atas, bahkan boleh secara mutlak, karena bentuk *jamak* sebanding dengan pengulangan kata tunggal (*mufrad*) dengan cara 'athaf (penggabungan), sehingga seolah-olah tiap satu kata tunggal mewakili satu makna⁵.

وَفِي الْحَقِيقَةِ، وَالْمَجَازِ الْخِلَافُ
خِلَافًا لِلْقَاضِي وَمِنْ ثَمَّ عَمَّ نَحْوُ
وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ الْوَاجِبُ،
وَالْمَنْدُوبُ خِلَافًا لِمَنْ حَصَّهُ
بِالْوَاجِبِ وَمَنْ قَالَ لِلْقَدْرِ
الْمُشْتَرَكِ وَكَذَا الْمَجَازِ

Dan dalam (menggunakan) makna *bakikat* dan *majaz* bersamaan, terdapat perbedaan ulama (sebagaimana dalam *musytarak*). Berbeda dengan pendapat Al-Qadhi.

Dari keabsahan menggunakan dua makna ini, maka contoh, وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ bersifat umum pada perkara wajib dan sunnah. Berbeda dengan ulama yang menentukan pada wajib, dan ulama yang mengatakan pada kadar yang diperskutukan.

Begitu juga (perbedaan terjadi) tentang menggunakan dua makna *majaz* sekaligus.

⁴ Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' hal 117-118

⁵ Ibid, hal 119

PENGUNAAN BERSAMA MAKNA HAKIKAT DAN MAJAZ

Perbedaan pendapat dalam persoalan menggunakan lafadz *musytarak* pada kedua maknanya berimplikasi terjadinya perbedaan pendapat ulama menyikapi boleh tidaknya menggunakan sebuah lafadz pada makna hakikat dan majaznya sekaligus. Contoh mengucapkan kata *الْشَّرَاءُ* dengan menghendaki makna membeli langsung (hakikat) dan menawar (majaz). Atau mengucapkan kata *الْأَسَدُ* dengan menghendaki makna hewan buas (hakikat) dan pemuda pemberani (majaz). Imam Al-Qadhi Abu Bakar al-Baqilani memastikan hal tersebut tidak diperbolehkan, meskipun beliau memperbolehkan penggunaan lafadz dalam dua makna hakikatnya sekaligus. Karena mengakibatkan terkumpulnya dua hal yang bertentangan dan saling menafikan, yakni menghendaki makna *wadha'* (makna saat pembuatan) pada awalnya, namun secara bersamaan menghendaki makna selain *wadha'*. Namun alasan ini dibantah, bahwa antara keduanya tidak ada pertentangan, karena anggapan terjadinya pertentangan dapat dibenarkan manakala keduanya berada dalam satu sasaran, padahal di sini ditemukan dua sasaran.

Mengkiblat pada ulama yang memperbolehkan, maka lafadz yang digunakan pada makna hakikat dan majaz secara bersamaan tersebut berstatus majaz. Karena asal dari setiap lafadz adalah digunakan pada makna hakikatnya saja, sedangkan pada persoalan ini, lafadz digunakan pada makna hakikat dan pada selain hakikat, sehingga dinilai telah keluar dari hukum asalnya. Sebagian ulama tetap menstastuskan lafadz tersebut sebagai hakikat-majaz dengan dua sudut pandang.

Perbedaan pendapat di atas terjadi pada saat ditemukan *qarinah* (petunjuk) bahwa yang dikehendaki adalah makna majaz beserta makna hakikatnya. Sebagaimana imam Syafi'i mengarahkan lafadz *الْمَلَامَسَةُ* pada ayat *أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ* (An-Nisa':43) pada makna menyentuh dengan tangan (hakikat) dan bersetubuh (majaz). Namun apabila *qarinah* yang ditemukan mengarah pada salah satunya, dalam arti menghendaki makna hakikat saja atau majaz saja, maka harus diarahkan pada salah satunya.

Berpijak pada pendapat yang memperbolehkan di atas, maka contoh sebagaimana *وَفَعَلُوا الْخَيْرَ* (kalian lakukanlah kebaikan..!) bersifat umum, baik perkara wajib maupun sunnah. Hal ini dikarenakan lafadz *افْعَلْ* diarahkan pada makna hakikat, yakni wajib, sekaligus makna majaznya, yakni sunnah. Dengan *qarinah*, lafadz yang terkait langsung,

yaitu الحُرَّ dapat mencakup kedua maknanya. Namun menurut pendapat yang tidak memperbolehkan menggunakan makna hakikat dan majaz secara bersamaan, contoh di atas hanya memiliki arti wajib. Dan pendapat ketiga, memiliki arti yang dimiliki bersama (*al-qadr al-musyarak*) antara wajib dan sunnah, yakni tuntutan melakukan sebuah perbuatan. Pendapat terakhir ini memakai pijakan, bahwa hakikat dari lafadz افْعَلْ adalah untuk kadar makna yang dimiliki bersama (*al-qadr al-musyarak*) antara wajib dan sunnah⁶.

PENGUNAAN BERSAMA DUA MAKNA MAJAZ

Perbedaan pendapat juga terjadi tentang persoalan menggunakan sebuah lafadz pada kedua makna majaznya sekaligus. Contoh; وَاللَّهِ لَا أَشْتَرِي (demi Allah, aku tidak akan membeli) dengan menghendaki makna menawar dan membeli melalui perantara wakil. Pendapat الرَّاجِحُ (yang unggul) mengatakan sah, dan diarahkan pada kedua makna majaznya apabila tidak ditemukan *qarinah*, dan dengan syarat kedua makna tersebut digunakan secara seimbang. Jika salah satu lebih dominan, maka makna inilah yang terpakai. Menurut al-Ashbihani, harus ada syarat tidak adanya pertentangan antara kedua makna tersebut, seperti makna يُبَاحُ (memperbolehkan) dan تَهْدِيْدُ (menakut-nakuti) pada lafadz اِفْعَلْ (kalimat perintah)⁷.

HAKIKAT DAN MAJAZ

مَسْأَلَةٌ: الْحَقِيقَةُ لَفْظٌ مُسْتَعْمَلٌ
فِيمَا وُضِعَ لَهُ ابْتِدَاءً وَهِيَ لُغَوِيَّةٌ
وَعُرْفِيَّةٌ وَشَرْعِيَّةٌ

Permasalahan : *bakikat* adalah lafadz yang digunakan (*musta'mal*) pada makna yang ditetapkan saat lafadz tersebut terucap pertama kali. Dan *bakikat* ada yang berbentuk *lughawi*, 'urfi, dan syar'i.

DEFINISI DAN PEMBAGIAN HAKIKAT

Hakikat adalah lafadz yang digunakan (*musta'mal*) pada makna yang ditetapkan saat lafadz tersebut terucap pertama kali, dalam istilah

⁶ Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 116-117 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, juz I hal. 390

⁷ Ibid, hal 119

perbincangan (*istilah at-takbathub*). Definisi ini membuahakan beberapa pengecualian;

1. Dari kata-kata '*yang digunakan*', mengecualikan lafadz مُهْمَلٌ (tidak terpakai) dan lafadz yang tercetus namun belum digunakan, maka keduanya tidak bisa dihukumi hakikat atau majaz.
2. Dari kata-kata '*pada makna yang ditetapkan saat lafadz tersebut tercetus*', mengecualikan lafadz yang tercetus akibat kesalahan. Contoh kamu mengatakan; اخُذْ هَذَا الْفَرَسَ (ambililah kuda ini!), dengan berisyarat menunjuk الحِمَارُ (keledai).
3. Dari kata-kata '*pertama kali*', mengecualikan lafadz majaz, karena makna dalam lafadz majaz ditetapkan saat lafadz tersebut tercetus pada tahap kedua.

Hakikat terbagi menjadi tiga, lughawi, 'urfi dan syar'i.

1. *Hakikat lughawi*, adalah sebuah lafadz yang dicetuskan oleh ahli lughat (bahasa) untuk menunjukkan makna tertentu melalui pembuatan istilah atau تَوْقِيفٌ (menerima pemahaman istilah jadi dari Allah SWT). Contoh; lafadz الْأَسَدُ, untuk makna hewan buas.
2. *Hakikat 'urfi*, terbagi dua macam;
 - a. عَامَّةٌ (umum), adalah sebuah lafadz yang dipindah dari makna aslinya pada makna yang lain melalui penggunaan umum. selain sasarannya dalam penggunaan secara umum. Adakalanya sebab mengkhususkan sebuah nama pada sebagian perkara yang dinamai, seperti lafadz اللَّائِيَّةُ, dimana secara lughat adalah hewan melata, kemudian pelaku 'urf mengkhususkannya pada makna hewan berkeki empat. Dan adakalanya sebab kemasyhuran majaz, hingga enggan menggunakan makna hakikatnya, seperti menyandarkan hukum haram pada *kehamr*, meskipun hakikatnya hukum haram disandarkan pada perbuatan meminum *kehamr*.
 - b. خَاصَّةٌ (khusus), adalah sebuah lafadz yang dipindah dari makna aslinya oleh golongan tertentu. Seperti istilah *i'rab rafa'*, *nashab, jer*, *fa'il*, *maf'ul* yang dicetuskan oleh ulama ahli nahwu.

3. *Hakikat syar'i*, adalah sebuah lafadz yang dicetuskan oleh *as-Syari'* (pembawa syari'at). Sehingga penggunaan lafadz tersebut pada makna yang dimaksud hanya dikenal dari syara'. Seperti lafadz *الصَّلَاةُ* bermakna ibadah khusus.

Imam as-Shafi al-Hindiy membagi *bakikat syar'i* menjadi empat.

- Keberadaan lafadz dan maknanya diketahui oleh ahli lughat (bahasa), namun mereka tidak mencetuskan lafadz tersebut untuk makna yang dimaksud. Contoh lafadz *الرَّحْمَنُ*.
- Keberadaan lafadz dan maknanya tidak diketahui sama sekali oleh ahli lughat (bahasa). Seperti beberapa permulaan surat dalam al-Qur'an, menurut ulama yang menjadikannya sebagai nama dari surat atau dari al-Qur'an.
- Keberadaan lafadznya diketahui oleh ahli lughat, namun maknanya tidak diketahui. Seperti lafadz *الصَّوْمُ* dan *الصَّلَاةُ*.
- Keberadaan maknanya diketahui, namun lafadznya tidak. Seperti lafadz *الأُتْبُ*, makna lafadz ini dikenal oleh orang Arab, yakni *العُشْبُ* (rumput), namun tidak dikenal di kalangan ahli lughat.

Menurut pendapat yang paling unggul, keempat bagian di atas diakui keberadaannya⁸.

وَوَقَعَ الْأُولَيَانِ وَنَعَى قَوْمٌ إِمَّاكَ
الشَّرْعِيَّةِ وَالْقَاضِي وَابْنُ
الْقُسَيْرِيِّ وَقُوعَهَا وَقَالَ قَوْمٌ
وَقَعَتْ مُطْلَقًا وَقَوْمٌ إِلَّا الْإِيمَانَ
وَتَوَقَّفَ الْأَمِيدِيُّ وَالْمُخْتَارُ وَفَاقًا
لِابْنِ إِسْحَاقَ الشَّيْرَازِيِّ
وَالْإِمَامَيْنِ وَابْنِ الْحَاجِبِ وَقُوعُ
الْفَرْعِيَّةِ لَا الدِّينِيَّةِ

Dua *bakikat* pertama (*lughawi* dan *'urfi*) diakui keberadaannya. Segolongan ulama menafikan kemungkinan adanya *bakikat syar'i*. Sedangkan al-Qadhi dan Ibn al-Qusyairi (menafikan) keberadaannya.

Segolongan ulama lain mengatakan, *bakikat syar'i* ada secara mutlak, dan ulama lain (mengatakan), ada kecuali iman. Sedangkan al-Amidi menanggukkan keberadaannya.

Menurut pendapat al-Mukhtar, senada dengan pendapat Abi Ishaq as-Syairazi, imam al-Haramain, Ar-Razi dan Ibn al-Hajib, diakui adanya dalam masalah cabang, bukan akidah.

⁸ Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 121-123

EKSISTENSI HAKIKAT *LUGHAWI*, *SYARI* DAN '*URFI*

Ulama menyepakati, *hakikat lughawi* dan '*urfi* diakui keberadaannya dalam kalam Arab. Sedangkan mengenai *hakikat syar'i* terjadi perbedaan pendapat;

1. 'Tidak mungkin ada, karena antara lafadz dan makna terdapat keserasian yang mencegah pemindahan makna satu ke makna lainnya. Pendapat ini disampaikan satu kelompok dari Murji'ah. Bertolak belakang dengan keterangan dalam kitab Al-Mahshul yang mengklaim ulama sepakat bahwa *hakikat syar'i* dimungkinkan keberadaannya.
2. Menolak eksistensi *hakikat syar'i* dalam kalam Arab. Sedangkan lafadz-lafadz yang terpakai dalam syara' untuk menunjukkan makna-makna tertentu yang tidak dapat difahami orang Arab, semuanya masih menunjukkan makna lughatnya. Dan tambahan-tambahan yang melebihi makna lughat, merupakan syarat-syarat di dalamnya. Contoh, lafadz 'as-shalat' terpakai dalam syara' menurut makna lughawinya, yakni doa kebaikan, hanya saja syara' menggariskan ketentuan dan syarat agar shalat dapat dihukumi sah. Versi ini disampaikan Al-Qadhi Abu Bakar, Ibn al-Qusyari, dan riwayat Al-Mawardi dari Jumhur.
3. Menolak eksistensi *hakikat syar'i* yang bersifat *diniyah* (akidah), seperti iman, karena iman terpakai dalam syara' menurut makna lughatnya. Dan menerima eksistensi hakikat syar'i yang bersifat *far'iyah* (cabang), seperti shalat. Disampaikan oleh Imam Haramain dan Imam ar-Razi, serta dipilih oleh Ibn al-Hajib dan pengarang Jam'u al-Jawami'.
4. Mengakui eksistensi *hakikat syar'i* secara mutlak. Pendapat ini berasal dari kelompok Mu'tazilah.
5. Mengakui eksistensi *hakikat syar'i*, kecuali iman, karena iman terpakai dalam syara' menurut makna lughatnya, yakni membenaran hati, meskipun syari' menganggap keabsahannya harus disertai ucapan dua syahadat. Versi ini disampaikan Syekh Abu Ishaq As-Syairazi dalam kitab Syarh al-Luma'.
6. Menanggukuhkan eksistensinya. Pendapat ini dipilih Al-Amidi⁹.

⁹ Ibid, hal 123

وَمَعْنَى الشَّرْعِيِّ مَا لَمْ يُسْتَفَدْ
اسْمُهُ إِلَّا مِنَ الشَّرْعِ وَقَدْ يُطْلَقُ
عَلَى الْمُنْدُوبِ، وَالْمُبَاجِ

Maksud *syar'i* adalah sebuah istilah yang pengambilan namanya hanya dikenal dari *syara'*. Dan terkadang *syar'i* diucapkan untuk perkara sunnah dan mubah.

MAKSUD 'SYAR'I' DALAM HAKIKAT SYAR'I

Maksud *syar'i* dalam *hakikat syar'i* adalah sebuah istilah yang pengambilan namanya hanya dikenal dari *syara'*. Sehingga penggunaan lafadz tersebut pada makna yang dimaksud hanya dikenal dari *syara'*. Seperti lafadz الصَّلَاةُ bermakna ibadah khusus.

Kata-kata *syara'* tidak hanya khusus pada perkara wajib, namun diucapkan pula pada perkara sunnah dan mubah (boleh dilakukan). Contoh pertama; مِنْ التَّوَاتُفِ مَا تُشْرَعُ فِيهِ الْجَمَاعَةُ (sebagian dari shalat-shalat sunnah, ada yang di dalamnya disyariatkan berjamaah). Disyariatkan disini artinya disunnahkan, seperti shalat Idul Fitri dan Idul Adha. Imam an-Nawawi mengatakan dalam kitab Ar-Raudhah bahwa maksud ucapan ulama, "Tidak disyariatkan jamaah pada shalat-shalat sunnah mutlak", adalah tidak disunnahkan. Meskipun apabila dilakukan dengan berjamaah, hukumnya diperbolehkan dan tidak makruh. Contoh kedua; ucapan Al-Qadhi al-Husain, "Apabila seseorang melakukan shalat tarawih dengan satu salam tiap empat rakaat, maka shalatnya tidak sah. Karena hal ini menyalahi aturan yang disyariatkan". Disyariatkan di sini artinya mubah, atau yang diperkenankan syariat¹⁰.

وَالْمَجَازُ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ بِوَضْعٍ
ثَانٍ لِعِلَاقَةٍ فَعَلِمَ وَجُوبَ سَبْقِ
الْوَضْعِ وَهُوَ اتِّفَاقٌ لَا الْإِسْتِعْمَالَ
وَهُوَ الْمُخْتَارُ قِيلَ مُطْلَقًا
وَالْأَصَحُّ لِمَا عَدَا الْمَصْدَرَ

Majaz adalah lafadz yang digunakan dengan peletakan makna kedua karena adanya sebuah *'alaqah* (penghubung). Maka dapat diketahui bahwa (dalam *majaz*) wajib didahului adanya *wadh'u* (atas makna pertama), dan ini disepakati. Tidak wajib didahului adanya *isti'mal* (penggunaan), dan versi ini adalah al-Mukhtar. Hal ini menurut satu pendapat secara mutlak, dan menurut *al-Asbab*, pada selain *mashdar*.

DEFINISI MAJAZ

Majaz adalah lafadz yang digunakan dengan peletakan makna kedua karena adanya sebuah *'alaqah* (penghubung). Ulama *bayan*

¹⁰ Ibid, hal 122

menambahkan redaksi, “disertai adanya *qarinah* yang mencegah menghendaki makna yang dicetuskan pertama kali”.

Ada beberapa kesimpulan yang dapat difahami dari definisi *majaz* di atas;

1. Dari kalimat ‘digunakan dengan peletakan makna kedua’, akan mengecualikan *hakikat*. Dan dari kalimat ‘karena adanya sebuah ‘*alaqah*’, akan mengecualikan ‘alam manqul, karena penukilannya tidak disertai adanya ‘*alaqah*’.
2. Dalam *majaz* diharuskan memenuhi dua persyaratan, adanya ‘*alaqah* dan *qarinah*, menurut sebagian ulama. ‘*Alaqah* adalah sesuatu yang menghubungkan antara makna pertama dan makna kedua yang digunakan, sehingga dengan perantara ini hati berpindah menuju makna kedua. Dan *qarinah* adalah sesuatu yang berbarengan yang menunjukkan pada makna yang dimaksud dan memastikan bukan makna pertama yang dikehendaki. Persyaratan adanya *qarinah* adalah versi ulama yang melarang penggunaan makna hakikat dan majaz secara bersamaan ¹¹.
3. Ulama menyepakati, dalam *majaz* disyaratkan terlebih dahulu harus ada *wadh’u* (penetapan lafadz untuk sebuah makna) atas makna pertama (*hakikat*). Hanya saja mengenai persyaratan harus didahului adanya *isti’mal* (penggunaan makna) dari makna *hakikat*, ulama berbeda pendapat;
 - a. Pendapat pertama, disyaratkan secara mutlak, karena apabila tidak demikian, lafadz pertama menjadi tidak berfaidah.
 - b. Pendapat kedua, tidak disyaratkan secara mutlak, karena tidak ada faktor yang melarang sebuah lafadz dibuat majaz sebelum digunakan pada makna hakikinya.
 - c. Pendapat ketiga, versi dari pengarang Jam’u al-Jawami’, hal tersebut tidak diwajibkan, selain pada *mashdar*. Tidak akan terwujud bahasa majaz pada lafadz *musytaq* (tercetak dari *mashdar*), kecuali telah didahului penggunaan *mashdar*-nya secara *hakikat*, meskipun lafadz *musytaq* tersebut tidak digunakan secara *hakikat*. Contoh, lafadz الرَّحْمَنُ.

Catatan; menurut pendapat *ashab*, ketika sebuah lafadz

¹¹ Zakariya al-Anshari, Ghayah al-Wushul hal 48, dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi’, vol I hal 124

mashdar digunakan dalam makna aslinya, maka lafadz yang *musytaq* (tercetak) dari *mashdar* tersebut sah dibuat *majaz*, meskipun *mashdar* tersebut tidak terpakai pada *musytaq labu* (perkara yang dibuatkan lafadz *musytaq*). Contoh, lafadz الرَّحْمَنُ tercetak dari *mashdar* رَحْمَةً, dan *mashdar* ini terpakai dalam makna aslinya, yakni kelembutan hati. Namun makna ini tidak sah dipakai dalam *musytaq labu* (perkara yang dibuatkan lafadz *musytaq*), yaitu Allah swt, karena *muhāl* (tidak diterima akal). Sehingga pembuatan *majaz* dalam الرَّحْمَنُ dianggap sudah sah¹².

وَهُوَ وَاقِعٌ خِلَافًا لِلْأُسْتَاذِ
وَالْفَارِسِيِّ مُطْلَقًا وَلِلظَّاهِرِيَّةِ فِي
الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ.

Majaz diakui keberadaannya dalam kalam Arab. Berbeda dengan pendapat al-Ustadz Abu Ishaq al-Isfirayini dan Abi 'Ali Al-Farisi, yang menafikan secara mutlak. Dan pendapat Dhahiriyyah yang menafikan dalam al-Kitab dan as-Sunnah.

EKSISTENSI MAJAZ

Mengenai diakui tidaknya keberadaan *majaz* dalam kalam Arab, ulama berbeda pendapat menyikapinya;

1. Menurut pendapat *masyhur*, eksistensinya secara mutlak.
2. Sebagian ulama, menolak eksistensinya secara mutlak. Termasuk Imam Abi 'Ali Al-Farisi, sebagaimana yang diriwayatkan Ibn Kajjin, dalam keterangan kitab *Fawa'id ar-Rihlah* karya Ibn as-Shalah. Namun murid Ibn Jinni meriwayatkan dari Beliau bahwa *majaz* dominan dalam setiap bahasa. Pendapat yang sama datang dari imam Abu Ishaq al-Isfirayini. Hanya saja Al-Ghazali masih meragukan keabsahannya dan mengatakan, "Bisa jadi Beliau menghendaki bahwa *majaz* tidak diakui tetapnya, setaraf pengakuan pada *hakikat*".
3. Segolongan ulama menolak eksistensinya dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. Mereka mengatakan bahwa *majaz* dari sisi lahiriyah adalah bohong, seperti ucapan yang ditujukan pada orang bodoh, "Ini adalah keledai". Sedangkan al-Qur'an dan as-Sunnah disucikan dari kebohongan. Hanya saja argument

¹² Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathif al-Khathib al-Mankabawiy, *An-Nafahat* hal 42

ini dipatahkan, bahwa tidak ada nilai kebohongan, selama masih menyertakan *'alaqah* (penghubung makna). Pendapat adalah versi Dhahiriyyah dan dinukil dalam kitab Al-Mahshul dari imam Abi Dawud, juga dinukil oleh Ibn Hazm dalam Al-Ahkam dari segolongan ulama. Sedangkan al-'Ubadi menukil pendapat ini dari Ibn al-Qadhi, sebagian Ashhab as-Syafi'i dalam kitab Thabaqat-nya¹³.

وَإِنَّمَا يُعَدُّ إِلَيْهِ لِثَقَلِ الْحَقِيقَةِ أَوْ
بِشَاعَتِهَا أَوْ جَهْلِهَا أَوْ بِلَاغَتِهِ أَوْ
شُهْرَتِهِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ

Dan sesungguhnya sebuah makna dialihkan pada makna *majaz*, karena makna hakikat berat pengucapannya, atau kurang enak didengar, atau hakikat tidak diketahui, atau tingkat balaghah-nya (nilai sastra), atau masyhurnya *majaz*, atau faktor lainnya.

FAKTOR PERPINDAHAN HAKIKAT MENUJU MAJAZ

Faktor-faktor perpindahan *hakikat* menuju *majaz* adalah sebagai berikut;

1. Lafadz dari makna *hakikat* berat pengucapannya. Contoh lafadz *خَنْفَقِي* yang berarti marabahaya, dipindah menjadi lafadz *مَوْتُ*
2. Kurang enak didengar, misalnya lafadz *خِرَاءٌ*, artinya kotoran yang diganti dengan lafadz *غَائِطٌ*, arti *hakikat*-nya dataran rendah.
3. Ketidaktahuan baik dari *mutakallim* (pembicara) atau *mukhathab* (lawan bicara) atas lafadz *hakikat*, bukan *majaz*-nya.
4. Karena nilai sastra yang terkandung. Contoh, lafadz *زَيْدٌ أَسَدٌ* (Zaid seperti singa) dalam keberaniannya. Ini memiliki nilai sastra lebih tinggi dibandingkan lafadz *زَيْدٌ شَجَاعٌ*
5. Makna *majaz* lebih dikenal daripada makna hakikatnya.

Dan beberapa faktor lainnya, seperti pembuatan *wazan*, *qafiyah*, *saja*' dengan *majaz*, bukan dengan *hakikat*-nya¹⁴.

¹³ Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 125

¹⁴ Ibid, hal 125

وَلَيْسَ غَالِبًا عَلَى اللَّغَاتِ خِلَافًا
لَا بَيْنَ جَنِّيٍّ وَلَا مُعْتَمَدًا حَيْثُ
تَسْتَحِيلُ الْحَقِيقَةُ خِلَافًا لِأَيِّ
حَقِيقَةٍ

Majaz tidak lebih dominan (dibanding *hakikat*) dalam setiap bahasa, berbeda dengan pendapat Ibn Jinniy.

Dan *majaz* tidak dijadikan tumpuan makna, manakala makna *hakikat*-nya mustahil. Berbeda dengan pendapat Abi Hanifah.

DOMINASI MAJAZ ATAS HAKIKAT

Kedudukan *majaz* tidak lebih dominan dalam setiap bahasa. Namun Imam Ibn Jinniy mengklaim, *majaz* lebih dominan dalam setiap bahasa dibandingkan *hakikat*. Karena hampir semua lafadz umumnya memuat makna *majaz*. Contoh; “Aku melihat Zaid” dan “Aku memukul Zaid”, padahal perkara yang dilihat dan dipukul adalah sebagian anggota tubuh dari Zaid, meskipun rasa sakit akibat dipukul dirasakan seluruh tubuhnya¹⁵.

MENGAMALKAN MAJAZ KETIKA HAKIKAT MUSTAHIL

Kaidah berikutnya, apabila sebuah lafadz dikehendaki makna *majaz*-nya, namun makna *hakikat*-nya mustahil ditetapkan, maka menurut ulama ushul kalangan Syafi’iyah, *majaz* tersebut dinyatakan tidak ada fungsinya dan tidak dapat dijadikan pedoman. Sedangkan menurut Imam Abi Hanifah, *majaz* tersebut dapat diamalkan. Contoh, seorang majikan mengatakan pada hamba sahayanya yang berusia lebih tua, “Orang ini adalah anakku”, dengan maksud memerdekakan hamba sahaya tersebut, karena sifat menjadi anak menetapkan hukum merdeka. Maka menurut madzhab kita, hamba sahaya tidak dihukumi merdeka. Karena sebuah lafadz dinilai sah menjadi *majaz* ketika berbentuk asal *hakikat*. Sedangkan lafadz di atas dalam konteks ini makna *hakikat*-nya mustahil diterapkan. Menurut Imam Abi Hanifah, hamba sahaya tersebut merdeka, untuk menjaga ucapan agar tidak sia-sia karena tidak diamalkan¹⁶.

وَهُوَ وَالثَّقْلُ خِلَافُ الْأَصْلِ أَوَّلَى
مِنَ الْإِشْتِرَاكِ قِيلَ وَمِنْ الْإِضْمَارِ
وَالْتَّخْصِصِ أَوَّلَى مِنْهُمَا.

Majaz dan *naql* menyalahi hukum asal. Dan (keduanya) lebih baik dibanding *isytirak* (menjadikan *musytarak*). Menurut satu pendapat, (*majaz* dan *naql*) lebih baik dibanding *idbmar*. Sedangkan *takhsish* lebih baik dari keduanya (*majaz* dan *naql*).

¹⁵ Ibid, hal 126

¹⁶ Ibid, hal 126

KONTRADIKSI MAJAZ, NAQL, ISYTIRAK, TAKHSHISH, DAN IDHMAR

Majaz dan *naql* keberadaannya menyalahi hukum asal. *Naql* atau *manqul* adalah memindah makna awal pada makna kedua yang digunakan karena ada keserasian, kemudian makna awal ditinggalkan (dilupakan).

Ketika sebuah lafadz mungkin diarahkan pada makna *hakikat* dan *majaz*, atau pada makna asli sebelum dipindah (*manqul 'anhu*) dan makna kedua hasil pemindahan (*manqul ilaih*), maka yang unggul adalah diarahkan pada makna *hakikat*, karena di dalamnya tidak membutuhkan *qarinah*. Atau pada *manqul 'anhu*, karena menetapkan makna pencetus pertama.

Kemudian ketika sebuah lafadz memiliki peluang diarahkan pada *majaz*, *naql*, *isytirak*, *takhshish*, dan *idhmar*, maka kualitas masing-masing yang akan menentukan pilihan yang lebih baik. Selengkapny lihat tabel di bawah ini.

No	Contoh	Kemungkinan 01	Kemungkinan 02	Lebih baik	Keterangan
1	حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ	<i>Isytirak</i> (Nikah diartikan akad dan <i>wath'i</i> sekaligus secara <i>haqiqat</i>)	<i>Majaz</i> (Nikah diartikan akad secara <i>haqiqat</i> dan <i>wath'i</i> secara <i>majaz</i>)	<i>Majaz</i>	Karena <i>majaz</i> lebih banyak ditemukan dan hanya butuh satu <i>qarinah</i> .
2	وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ	<i>Isytirak</i> (Zakat diartikan <i>an-Nama'</i> dan <i>al-Qadru al-Mukhbraj</i> sekaligus secara <i>hakikat</i>)	<i>Naql</i> (Zakat di- <i>naql</i> menjadi <i>hakikat syar'i</i> dengan arti <i>al-Qadru al-Mukhbraj</i>)	<i>Naql</i>	Karena lafadz <i>manqul</i> boleh diamalkan pada <i>madlul</i> -nya baik sebelum atau sesudah <i>naql</i> . Sedangkan <i>musytarak</i> harus dengan <i>qarinah</i> .
3	وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ	<i>Isytirak</i> (Al-Qaryah diartikan <i>al-abli</i> dan <i>al-abniyah</i> sekaligus secara <i>hakikat</i>)	<i>Idhmar</i> (Al-Qaryah diartikan <i>al-abniyah</i> secara <i>hakikat</i> dan menyimpan kata <i>al-abli</i>)	<i>Idhmar</i>	Karena <i>idhmar</i> seperti <i>majaz</i> , hanya butuh satu <i>qarinah</i> .

4	وَلَا تَنْكِحُوا مَا تَكَحَّ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ	<i>Isytirak</i> (Nikah diartikan akad dan <i>wath'i</i> sekaligus secara <i>hakikat</i>) ¹⁷	<i>Takhsish</i> (Nikah hanya diartikan akad dan di <i>takhsish</i> dengan dalil akad fasid)	<i>Takhsish</i>	Karena <i>takhsish</i> lebih <i>rajih</i> daripada majaz, dan <i>majaz</i> lebih <i>rajih</i> daripada <i>isytirak</i> .
5	وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ	<i>Takhsish</i> (<i>Dziker ismillah</i> diartikan <i>tasmiyah</i> dan di <i>takhsish</i> dengan penyembelihan tanpa <i>tasmiyah</i> dalam keadaan lupa ¹⁸)	<i>Majaz</i> (<i>Dziker ismillah</i> diartikan <i>tasmiyah</i> secara <i>hakikat</i> kemudian dipakai dengan arti <i>ad- dzabhu</i> secara majaz)	<i>Takhsish</i>	Karena yang tersisa dari lafadz 'am setelah <i>takhsish</i> jelas. Kalau <i>majaz</i> , kadang tersisa beberapa makna yang tidak jelas.
6	وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ	<i>Takhsish</i> (<i>Al-Bai'</i> diartikan <i>Mubadalah syai'in bi syai'in</i> dan di <i>takhsish</i> dengan <i>Al-Bai' Al-Manbi 'Anhu</i>)	<i>Naql</i> (<i>Al-Ba'i di-naql</i> menjadi <i>hakikat syar'i</i> dengan arti akad bai' yang memenuhi persyaratan sah)	<i>Takhsish</i>	Karena <i>takhsish</i> tidak mengalami penghapusan makna pertama.
7	وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ	<i>Takhsish</i> (<i>Al-Hayat</i> diartikan kehidupan (bagi semua orang) dan di <i>takhsish</i> dengan dalil tentang pelaku pembunuhan yang tidak ada kehidupan dalam <i>qishash</i>)	<i>Idhmar</i> (<i>Al-Hayat</i> diartikan kehidupan secara <i>hakikat</i> dan menyimpan kata <i>haqiqatun</i>)	<i>Takhsish</i>	Karena <i>takhsish</i> lebih <i>rajih</i> daripada majaz, dan <i>majaz</i> sederajat dengan <i>idhmar</i> .
8	وَحَرَّمَ الرِّبَا	<i>Idhmar</i> (<i>Ar-Riba</i> diartikan <i>al-ziyadah</i> secara <i>hakikat</i> dan menyimpan kata <i>al-akhdzu</i>)	<i>Naql</i> (<i>Ar-Riba di-naql</i> menjadi <i>hakikat syar'i</i> dengan arti akad yang memuat <i>ziyadah</i>)	<i>Idhmar</i>	Karena <i>idhmar</i> tidak mengalami penghapusan makna pertama.

¹⁷ Sehingga menurut Imam Abu Hanifah, seorang anak haram mengawini wanita yang disetubuhi bapaknya lewat perzinahan. DR. M. Abu an-Nur Zuhair, Ushul al-Fiqh vol. II hal. 61

¹⁸ Menurut Imam Malik, hewan yang disembelih sengaja tanpa tasmiyah tidak halal dimakan. Namun di-takhsish dengan penyembelihan orang yang lupa membaca tasmiyah, dimana hukumnya disepakati halal. DR. M. Abu an-Nur Zuhair, Ushul al-Fiqh vol. II hal. 62

9	قول السيد "هَذَا إِبْنِي" الذي يولد مثله لمثله أو مشهور النسب من غيره	<i>Idbmar</i> (<i>Ibni</i> diartikan anak secara <i>hakikat</i> dan menyimpan kata <i>mitslu</i>)	<i>Majaz</i> (<i>Ibni</i> diartikan anak secara <i>hakikat</i> kemudian dipakai dengan arti <i>al-'itqu</i> (memerdekakan) secara <i>majaz</i>)	<i>Tasawi</i> / Sederajat	Sama-sama membutuhkan satu <i>qarinah</i> .
10	الصَّلَاةُ	<i>Majaz</i> (Sholat diartikan <i>ad-Du'a'</i> secara <i>hakikat</i> kemudian dipakai dengan arti <i>al-Al-Af'al al-</i> <i>Makhsushab</i> secara <i>majaz</i>)	<i>Naql</i> (Sholat di- <i>naql</i> menjadi <i>hakikat</i> <i>syar'i</i> dengan arti <i>al-</i> <i>Al-Af'al al-</i> <i>Makhsushab</i>)	<i>Majaz</i>	Karena <i>majaz</i> tidak mengalami penghapusan makna pertama.

وَقَدْ يَكُونُ بِالشَّكْلِ أَوْ صِفَةٍ
ظَاهِرَةٍ أَوْ بِاعْتِبَارِ مَا يَكُونُ
قَطْعًا أَوْ خُتْمًا لَا اخْتِمَالًا وَبِالضَّدِّ
وَالْمُجَاوِرَةِ وَالزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ
وَالسَّبَبِ لِلْمُسَبَّبِ وَالْكُلِّ لِلْبَعْضِ
وَالْمُتَعَلِّقِ لِلْمُتَعَلِّقِ وَبِالْعُكُوسِ
وَمَا بِالْفِعْلِ عَلَى مَا بِالْقُوَّةِ

Terkadang *majaz* (ditinjau dari aspek '*alaqah*-nya) ada yang dengan (keserupaan) bentuk atau sifat lahiriyah, atau dengan mempertimbangkan sesuatu yang pasti akan terjadi, atau diduga akan terjadi, bukan yang mungkin terjadi. Atau dengan kebalikannya (sudah terjadi), atau dengan berdampingan, penambahan, pengurangan. Dan dengan nama *sabab* untuk *musabbab*, keseluruhan untuk sebagian, yang digantungi (*muta'llaq*) untuk yang bergantung (*muta'alliq*) dan dengan beberapa kebalikannya. Dan dengan sesuatu yang ada dalam kenyataan untuk sesuatu yang ada secara potensi (*quwwah*).

BEBERAPA MACAM 'ALAQAH

'*Alaqah* (hubungan) antara makna *hakikat* dan *majaz* merupakan syarat sah dalam pembuatan *majaz*. Karena scandainya '*alaqah* tidak dipertimbangkan, maka mengucapkan setiap lafadz atas setiap makna menjadi legal (boleh) dilakukan.

Dalam hal ini terdapat beberapa macam '*alaqah* dalam *majaz*, di antaranya;

1. Adanya keserupaan bentuk, seperti menamakan ukiran gambar singa pada tembok dengan nama singa.
2. Adanya keserupaan sifat, dengan syarat nampak secara lahiriyah, dimana hati lekas mudah memahaminya. Seperti mengucapkan 'singa' untuk lelaki pemberani. Karena sifat

pemberani adalah sifat yang nampak secara lahiriyah pada hewan buas.

3. Menamakan sebuah perkara dengan sesuatu yang pasti atau diduga akan terjadi, bukan yang kemungkinan kecil terjadi. Contoh yang pasti akan terjadi, QS. Az-Zumar:30;

إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ

“Sesungguhnya kamu akan mati dan
sesungguhnya mereka akan mati (pula)”

Contoh yang diduga akan terjadi adalah menamakan perasan anggur dengan *khamr*. Dan contoh yang kemungkinan kecil akan terjadi adalah menamakan hamba sahaya dengan orang merdeka. Yang terakhir ini hukumnya tidak diperbolchkan.

4. Menamakan sebuah perkara dengan sesuatu yang telah lewat waktunya. Contoh, menamakan orang yang sudah merdeka dengan hamba sahaya. Atau menyebut orang yang telah turun dari jabatan *qadhi* dengan nama *qadhi*.
5. Menamakan sebuah perkara dengan sesuatu yang berdampingan. Seperti menamakan *qirbah* (tempat air) dengan nama *rawiyah*, yakni nama hewan yang ditunggangi untuk membantu pengairan.
6. Penambahan, contoh QS. As-Syura : 11:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

“Tiada sesuatu yang menyerupai Allah”

Huruf kaf memiliki arti *مِثْلٌ*, yang apabila difungsikan maknanya maka akan terjadi pemahaman yang muhal (tidak diterima akal). Karena maksud ayat di atas adalah menafikan sesuatu yang menyerupai Allah swt. Sehingga *kaf* di sini dihukumi *ziyadah* (tambahan). Penambahan ini tidak memiliki arti, namun ada fungsi tertentu seperti menggukuhkan¹⁹.

7. Pengurangan, contoh QS. Yusuf : 82:

وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ

“Bertanyalah pada (penduduk) desa”

¹⁹ Menurut segolongan ulama, huruf kaf dalam contoh tersebut bukan ziyadah. Dari sini ada kemungkinan lafadz ‘mitslu’ dimaknai dzat, atau sifat dan lain sebagainya. Abdul hamid ibn Muhammad Ali Qudsi ibn Abdul Qadir al-Khathib, Lathâif al-Isyârah, hal. 22

Dalam contoh ini, ada pengurangan lafadz أَهْل (penduduk) dengan *qarinah*, tidak mungkin bertanya pada desa yang berbentuk benda mati²⁰.

8. Menamakan *musabbab* dengan *sabab*-nya dan sebaliknya. Contoh pertama; لِلْأَمِيرِ يَدٌ (Pada pemimpin ada kekuasaan). Dalam contoh ini kekuasaan dibahasakan dengan يَدٌ (tangan) karena wujudnya kekuasaan adalah dengan tangan. Contoh kedua (kebalikan di atas), menamakan sakit parah dengan mati, karena sakit parah biasanya menyebabkan kematian.
9. Menamakan sebagian dengan keseluruhan dan sebaliknya. Contoh pertama, dalam QS. Al-Baqarah:19;

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ

“Mereka menyumbat telinganya dengan anak jarinya”

Contoh kedua (kebalikan di atas), seperti mengucapkan *ar-raqabah* (leher) untuk menamakan manusia.

10. Menamakan sesuatu yang bergantung (*muta'alliq*) dengan perkara yang digantungi (*muta'llaq*). Maksud adalah *ta'alluq* yang dihasilkan antara *mashdar* dan *isim fa'il*, dan *isim maf'ul*. Seperti contoh-contoh berikut;
 - Mengucapkan *mashdar* atas *isim fa'il*, contoh; رَجُلٌ عَدْلٌ (seorang laki-laki yang adil).
 - Mengucapkan *isim fa'il* atas *mashdar*, contoh; قُمْ قَائِمًا (berdirilah kamu dengan sungguh-sungguh.!).
 - Mengucapkan *mashdar* atas *isim maf'ul*, contoh QS. Luqman : 11; خَلَقُ الله (makhluk Allah SWT).
 - Mengucapkan *isim maf'ul* atas *mashdar*, contoh QS. Al-Qalam : 06 ; بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ (dalam siapakah di antara kamu fitnah itu?).
 - Mengucapkan *isim fa'il* atas *isim maf'ul*, contoh QS. At-Thariq : 06 ; مَاءٍ دَافِقٍ (air yang dipancarkan).
 - Mengucapkan *isim maf'ul* atas *isim fa'il*, contoh QS. Al-Isra' : 45 ; جِجَابًا مَسْتُورًا (suatu dinding yang menutupi).

²⁰ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 130

11. Menamakan sesuatu yang ada secara hukum dengan sesuatu yang ada dalam kenyataan. Seperti menamakan *kbamr* dalam wadahnya dengan *muskir* (perkara yang memabukkan)²¹.

وَقَدْ يَكُونُ فِي الْإِسْنَادِ خِلَافًا لِقَوْمٍ وَفِي الْأَفْعَالِ وَالْحُرُوفِ وَفَاقًا لِابْنِ عَبْدِ السَّلَامِ وَالتَّقَشَوَانِي وَمَنْعَ الْإِمَامِ الْحَرْفِ مُطْلَقًا وَالْفِعْلِ وَالْمُسْتَقَّ إِلَّا بِالتَّبَعِ وَلَا يَكُونُ فِي الْأَعْلَامِ خِلَافًا لِلْغَزَالِيِّ فِي مُتَلَمَّحِ الصِّفَةِ	Terkadang <i>majaz</i> ada dalam <i>isnad</i>. Berbeda dengan pendapat satu kaum. Dan terkadang ada juga dalam beberapa <i>fi'il</i> dan <i>huruf</i>, sesuai pendapat Ibn 'Abd as-Salam dan an-Naqsyawani. Dan Imam ar-Razi melarang <i>huruf</i> (menjadi <i>majaz</i>) secara mutlak, dan (melarang) <i>fi'il</i> dan <i>musytaq</i>, kecuali mengikuti (pada <i>mashdar</i>). Dan <i>majaz</i> juga tidak ada dalam beberapa '<i>alam</i>. Berbeda dengan pendapat Al-Ghazali dalam '<i>alam yang diisyaratkan sifatnya.</i>
--	---

MAJAZ DALAM ISNAD, MUSYTAQ DAN HURUF

Terkadang *majaz* terjadi dalam *isnad* (penyandaran hukum), dengan cara sesuatu disandarkan pada selain pelaku semestinya, karena terdapat interaksi (persinggungan) antara keduanya.

Contoh; أَثْبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ (musim semi telah menumbuhkan sayuran). Masing-masing kata dalam contoh ini memiliki makna *hakikat*, kemudian dibuatlah *majaz* dengan penyandaran 'menumbuhkan' pada 'musim semi', dimana hakikatnya merupakan perbuatan Allah SWT.

Berbeda dengan pendapat segolongan ulama, seperti Ibn al-Hajib dan as-Sakaki. Ibn al-Hajib menganggap sebagaimana contoh di atas sebagai *hakikat*, karena perbuatan (menumbuhkan) disandarkan pada pelakunya (*fa'il*) secara '*urf*. Sedangkan as-Sakaki menganggap sebagai *isti'arah bi al-kinayah*, dimana kata 'musim semi' dipinjam untuk pelaku hakiki, yaitu Allah SWT.

Majaz terkadang ditemukan juga dalam beberapa *fi'il* dan *huruf*, sebagaimana pendapat Ibn 'Abd as-Salam dan an-Naqsyawani. Contoh dalam *fi'il*, QS. Al-A'raf : 44 :

²¹ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 130, Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 317-319

وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ

Dan penghuni-penghuni surga berseru

Pada contoh ini kata نَادَى yang berbentuk *madzî* (lampau) terpakai untuk makna *mustaqbal* (akan datang). Dan contoh dalam *huruf*, QS. Al-Haqqah : 08:

فَهَلْ تَرَىٰ لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ

Maka kamu tidak melihat seorangpun yang tinggal di antara mereka

Pada contoh ini *huruf* هَلْ terpakai untuk makna *nafi* yang seharusnya menggunakan *huruf* مَا.

Pendapat berbeda disampaikan Imam ar-Razi, beliau menolak keberadaan *majaz mufrad* dalam *huruf* secara mutlak, baik dengan sendirinya (*bid dzat*) maupun dengan mengikuti (*bit taba'i*) kalimat lain. Hal ini dikarenakan *huruf* tidak memiliki faidah tanpa terkumpul dengan kalimat lain. Sehingga hanya ada dua kemungkinan, yakni disebut *hakikat*, manakala *huruf* berkumpul dengan kalimat yang semestinya disandari, atau disebut *majaz murakab*, manakala berkumpul dengan kalimat yang tidak semestinya disandari. Namun an-Naqsyawani tidak menyepakati status *majaz murakab*, beliau mengatakan bahwa pengumpulan *huruf* dengan kalimat lain adalah bukti (*qarinah*) adanya *majaz mufrad*. Imam ar-Razi juga menolak keberadaan *majaz* dalam *fi'il* dan *musytaq* dengan sendirinya (*bid dzat*), dan hanya mungkin terjadi dengan mengikuti (*bit taba'i*) pada *mashdar*-nya.

Menurut jumhur, *majaz* tidak diakui keberadaannya dalam beberapa 'alam (nama). Karena pada 'alam tidak ditemukan 'alaqah yang menjadi persyaratan dalam *majaz*. Dan andai saja ditemukan 'alaqah, seperti nama Mubarak yang diberikan kepada seseorang karena orang tuanya berharap adanya berkah, maka ini juga tidak disebut *majaz*. Karena apabila contoh ini disebut *majaz*, maka nama Mubarak akan terlarang diucapkan manakala 'berkah' sudah hilang. Menurut Al-Ghazali, *majaz* diterima dalam 'alam yang diisyarati sifatnya (*li lambis shifat*), seperti nama al-Harits dan al-Asad, bukan 'alam yang dibuat hanya untuk membedakan antar dzat, seperti Zaid dan Umar²².

²² Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 133-134

وَيُعَرَّفُ بِتَبَادُرِ غَيْرِهِ لَوْلَا الْقَرِيبَةُ
وَصَحَّةُ الثَّقْيِ وَعَدَمُ وُجُوبِ
الْإِطْرَادِ وَجَمْعِهِ عَلَى خِلَافِ جَمْعِ
الْحَقِيقَةِ وَبِالْإِزَامِ تَقْيِيدِهِ وَتَوْقُفِهِ
عَلَى الْمُسَمَّى الْآخَرِ وَالْإِطْلَاقِ عَلَى
الْمُسْتَحِيلِ وَالْمُخْتَارِ اشْتِرَاطِ
السَّمْعِ فِي نَوْعِ الْمَجَازِ وَتَوْقُفِ
الْأَمِيدِ

Makna *majaz* dapat diketahui dengan, (1) mudahnya makna lain difahami (dari lafadz tersebut), scandainya *qarinah* tidak ditemukan, (2) legalnya penafian, (3) tidak adanya keharusan berlaku secara umum, (4) pembuatan *jamak* berbeda dengan *jamak*-nya *hakikat*, (5) selalu terikat peng-*qayid*-an, (6) ketergantungan pada penamaan lain, (7) mengucapkan atas hal yang mustahil.

Menurut pendapat pilihan, setiap macam *majaz* disyaratkan pernah didengar dari orang Arab. Sedangkan Imam Amidi menanggukhan disyaratkan tidaknya hal tersebut.

PERANTARA MEMAHAMI LAFADZ DAN MAKNA MAJAZ

Agar dapat diketahui keberadaannya, *majaz* memiliki beberapa 'alamah (ciri-ciri), di antaranya;

1. Mudahnya makna lain difahami (dari lafadz tersebut), scandainya *qarinah* tidak ditemukan. Contoh;

رَأَيْتُ أَسَدًا يَرِي

"Aku melihat lelaki pemberani memanah"

Scandainya tidak menilik *qarinah* berupa kata 'memanah', maka makna 'hewan buas' sebagai makna hakikat lebih mudah difahami.

2. Legalnya penafian makna hakikat secara realita (*nafsul amr*), contoh, ucapan pada orang bodoh; هَذَا جَمَّارٌ (Ini adalah orang bodoh seperti keledai). Boleh dinafikan dengan kata-kata, "Bukan keledai".
3. Tidak adanya keharusan berlaku secara umum²³. Baik tidak berlaku umum sama sekali, contoh; : وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ : (Dan tanyalah penduduk desa), dalam hal ini contoh lain tidak bisa disamakan, meskipun memiliki 'alaqah (hubungan) yang sama dengan contoh di atas. Sehingga tidak boleh diucapkan; وَأَسْأَلُ الْبِسَاطَ (Dan tanyalah pemilik tikar). Atau berlaku umum, namun tidak ada keharusan. Contoh, kata الْأَسَدُ untuk makna lelaki pemberani. Pengucapan *majaz* ini sah pada seluruh *juz* makna,

²³ Menurut Imam Abi Qasim Al-'Abadi, maksud 'tidak harus berlaku umum' adalah legal mengucapkan lafadz atas setiap individu maknanya, disertai peluang beralih pada pengucapan hakikat pada sebagian individu tersebut_Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, juz I hal. 422

- tanpa ada keharusan, karena boleh mengucapkan hakikat pada sebagian *juḥ*-nya.
4. Pembuatan jamak berbeda dengan jamak-nya hakikat. Contoh, lafadz الْأُمُرُ yang memiliki arti majaz perbuatan, dirubah dalam bentuk jamak menjadi أُمُورٍ. Berbeda dengan makna hakikatnya yakni ucapan, maka bentuk jamaknya menjadi أَوَامِرٌ.
 5. Selalu terikat peng-qayid-an (pembatasan). Contoh, جَنَاحُ الدَّلِّ (rendah diri) dan نَارُ الْحَرْبِ (kecamuk peperangan). Dikarenakan dalam hal ini lafadz جَنَاحُ dan نَارُ terpakai secara hakikat tanpa qayid (batasan).
 6. Ketergantungan pada penamaan lain secara hakikat. Adakalanya secara lafdzi (*tahqiqi*) contoh QS. Ali Imran : 54;

وَمَكُرُوا وَمَكَّرَ اللَّهُ

"Orang-orang kafir itu membuat tipu daya, dan Allah membalas tipu daya mereka"
Pemakaian kata الْمَكْرُ untuk menunjukkan makna 'membalas', digantungkan pada keberadaan kata itu secara lafdzi sebelumnya. Ada juga secara *tagdiri* (dikira-kirakan), contoh;

قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا

"Katakanlah: "Allah lebih cepat pembalasannya (atas tipu daya itu)"

Dalam contoh ini, meskipun kata الْمَكْرُ sebelumnya tidak disebutkan secara lafdzi, namun dikira-kirakan secara makna.

7. Mengucapkan atas hal yang mustahil. Contoh, وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ (Dan tanyalah penduduk desa). Dalam contoh ini menanyakan sesuatu pada 'desa' adalah hal yang mustahil, karena desa adalah bangunan tidak bernyawa. Sehingga dengan bukti ini kata الْقَرْيَةُ adalah majaz²⁴.

SYARAT PENUKILAN DARI BAHASA ARAB

Ulama terjadi silang pendapat mengenai keharusan adanya penukilan setiap macam majaz dari bahasa Arab.

1. Menurut pendapat pilihan, setiap macam majaz disyaratkan pernah didengar dari orang Arab. Sehingga setiap macam majaz, semisal *sabab li al-musabbab* (mengucapkan sebab untuk menunjukkan sesuatu yang disebabi) tidak boleh diucapkan selama belum ada percontohannya dalam bahasa Arab.

²⁴ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 134-135

2. Pendapat kedua, tidak disyaratkan. Dan dalam pembuatan setiap macam majaz cukup menggunakan 'alaqah.
3. Imam Amidi menangguhkan disyaratkan tidaknya hal tersebut²⁵.

مَسْأَلَةٌ: الْمُعَرَّبُ لَفْظٌ غَيْرُ عِلْمٍ
اِسْتَعْمَلَتْهُ الْعَرَبُ فِي مَعْنَى وَضَعَ
لَهُ فِي غَيْرِ لُغَتِهِمْ وَلَيْسَ فِي
الْقُرْآنِ وَفَاقًا لِلشَّافِعِيِّ وَابْنِ
جَرِيرٍ وَالْأَكْثَرِ

Permasalahan : *Al-Mu'arrab* adalah lafadz selain berbentuk 'alam yang dipakai oleh orang Arab pada makna yang mendasari peletakan lafadz tersebut dalam selain bahasa mereka. Dan *al-Mu'arrab* tidak terdapat dalam Al-Qur'an, sesuai dengan pendapat as-Syafi'i, Ibnu Jarir dan mayoritas ulama.

AL-MU'ARRAB DAN EKSISTENSINYA

Al-Mu'arrab adalah lafadz selain berbentuk 'alam yang dipakai oleh orang Arab pada makna yang mendasari peletakan lafadz tersebut dalam selain bahasa mereka. Dari definisi ini mengecualikan hakikat dan majaz, dimana keduanya terpakai pada makna dalam bahasa orang Arab.

Mengenai eksistensinya dalam Al-Qur'an, ulama terjadi silang pendapat;

1. Lafadz *al-Mu'arrab* tidak terdapat dalam Al-Qur'an. Pendapat ini diungkapkan as-Syafi'i, Ibnu Jarir dan mayoritas ulama. Karena jika hal itu terjadi, Al-Qur'an akan memuat bahasa selain bahasa Arab, sehingga Al-Qur'an tidak seluruhnya berbahasa Arab. Padahal Allah SWT berfirman dalam QS. Yusuf : 02;

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

"*Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al Quran berbahasa Arab*"

2. Lafadz *al-Mu'arrab* terdapat dalam Al-Qur'an. Pendapat ini diungkapkan Imam Ibn Al-Hajib dan menurutnya diklaim sebagai pendapat pilihan. Karena sedikitnya jumlah lafadz selain Arab tidak menyalahi ayat yang menjelaskan Al-Qur'an berbahasa Arab (QS. Yusuf:02) sebagaimana yang didakwakan oleh pendapat pertama. Sebagaimana Qashidah Persia, penamaannya sebagai 'Persia' tidak berubah dengan

²⁵ Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, juz I hal. 426

adanya kalimat-kalimat berbahasa Arab di dalamnya. Hikmah yang dapat diambil, Al-Qur'an yang eksistensinya mengumpulkan ilmu *awwalin* (orang terdahulu) dan *akhirin* (orang yang akhir), sudah semestinya Al-Qur'an juga mengumpulkan keanekaragaman dialek dan bahasa. Ibn Jarir meriwayatkan dari Abi Maysarah At-Tabi'i;

فِي الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ لِسَانٍ

"Dalam Al-Qur'an terdapat setiap bahasa"

Di antara contohnya adalah; *إِسْتَبْرَقَ* (sutera tebal) dari bahasa Persia, *قِسْطَاسٌ* (timbangan) dari bahasa Rum, dan *مِشْكَاءٌ* (lobang angin yang tidak tembus) dari bahasa India.

3. Membenarkan kedua pendapat di atas. Pendapat ini dipelopori oleh Imam Abu Ubaid dan diamini oleh beberapa ulama seperti Imam Al-Jawaliqiy dan Ibn Al-Jauzi. Menurut mereka huruf-huruf dalam kalimat tersebut asalnya selain Arab ('*ajam*'), namun kemudian berada di tangan orang Arab yang kemudian meng-arab-kannya dan mengubah lafadznya dari '*ajam*' menjadi Arab. Kemudian setelah itu Al-Qur'an turun dalam keadaan huruf-huruf tersebut sudah bercampur dengan kalam Arab. Sehingga mereka yang mengatakan lafadz-lafadz tersebut berbahasa Arab adalah benar dan yang mengatakan berbahasa '*ajam*' (selain Arab) juga benar²⁶.

مَسْأَلَةٌ: اللَّفْظُ إِمَّا حَقِيقَةً أَوْ
مَجَازًا أَوْ حَقِيقَةً وَمَجَازًا بِاعْتِبَارَيْنِ
وَالْأَمْرَانِ مُنْتَفِيَيْنِ قَبْلَ
الِاسْتِعْمَالِ

Permasalahan : sebuah lafadz adakalanya *bakikat* saja, atau *majaz* saja, atau *bakikat* dan *majaz* dengan dua pertimbangan. Dan kedua perkara ini (*bakikat* dan *majaz*) tidak ada dari sebuah lafadz sebelum terpakai.

PEMAKAIAN LAFADZ DALAM MAKNA

Dalam hal ini lafadz yang terpakai untuk menunjukkan sebuah makna terklasifikasi menjadi empat bagian;

1. Hakikat saja. Contoh lafadz *الْأَسَدُ* untuk makna hewan buas.

²⁶ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 135-137 dan Jalal as-Suyuthi, Al-Muhaddzab Fi Ma Waq'a'a Fi Al-Qur'an Min Al-Mu'arrab, vol I hal 1-3

2. Majaz saja. Contoh lafadz *الْأَسَدُ* untuk makna lelaki pemberani.
3. Hakikat dan majaz dengan dua sudut pandang²⁷. Hal ini terjadi dengan cara, pertama kali dibuat secara lughat untuk makna umum, kemudian syara' atau 'urf mengkhususkannya pada satu macam saja. Contoh, secara lughat memiliki makna mencegah, kemudian syara' mengkhususkan pada makna mencegah dengan cara tertentu. Kata secara lughat memiliki makna setiap makhluk melata di muka bumi, kemudian 'urf 'am mengkhususkan pada makna hewan berkaki empat dan penduduk Iraq mengkhususkan pada makna kuda. Pemakaian lafadz tersebut dalam makna umum disebut hakikat lughawi sekaligus majaz syar'i atau 'urfi. Dan pemakaian dalam makna khusus disebut kebalikannya.
4. Bukan hakikat dan majaz. Yaitu lafadz sebelum terpakai. Dimana keberadaannya tidak bisa disifati hakikat dan majaz, karena pemakaian merupakan syarat penyebutan hakikat dan majaz. Termasuk bagian ini adalah beberapa 'alam, menurut Imam Al-Baidhawi²⁸.

ثُمَّ هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى عُرْفِ
الْمُخَاطَبِ فِي الشَّرْعِ الشَّرْعِيِّ
لِأَنَّهُ عُرْفُهُ ثُمَّ الْعُرْفِيُّ الْعَامُّ ثُمَّ
اللُّغَوِيُّ وَقَالَ الْعَزَائِيُّ وَالْأَمِيدِيُّ
فِي الْإِنْتِبَاتِ الشَّرْعِيِّ وَفِي التَّنْفِي
الْعَزَائِيُّ مُجْمَلٌ وَالْأَمِيدِيُّ اللَّغَوِيُّ

Kemudian lafadz diarahkan pada *urf* dari pemberi khithab (pembicara). Maka dalam *khithab syar'i*, diarahkan pada makna *syar'i*, karena makna *syar'i* adalah *urf* dari *syara'*. Kemudian *urf 'am*, dan selanjutnya makna *lughawi*.

Imam al-Ghazali dan al-Amidi mengatakan, dalam kalam *itsbat*, diarahkan pada *syar'i*, dan dalam kalam *nafi* (nahi), menurut al-Ghazali status lafadz adalah *mujmal*, dan menurut al-Amidi diarahkan pada makna *lughawi*.

MENGARAHKAN LAFADZ PADA 'URF AL-MUKHATHIB

Selamanya lafadz diarahkan pada *urf* dari pemberi khithab (pembicara), yakni As-Syari' (pembawa syariat), ahli 'urf, atau ahli lughat. Dalam hal ini Jumah merumuskan perincian sebagai berikut;

1. Apabila pemberi khithab adalah As-Syari', maka diarahkan pada makna *syar'i*, sebab makna *syar'i* adalah *urf* dari As-Syari'.

²⁷ Jika hanya menggunakan satu sudut pandang, maka tidak mungkin disifati hakikat dan majaz, karena ada pertentangan antara peletakan pertama dan kedua. Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 137

²⁸ Ibid

Hal ini lantaran Nabi SAW diutus untuk menjelaskan syariat, bukan lughat.

2. Apabila makna *syar'i* tidak memungkinkan, bisa jadi karena makna *syar'i* tidak ditemukan, atau ditemukan, namun dibelokkan arah maknanya oleh faktor tertentu, maka diarahkan pada makna *'urfi 'am*, yakni sesuatu yang dibiasakan seluruh manusia pada saat khithab dan terus berlangsung. Hal ini karena secara lahiriyah makna tersebut dikhendaki lantaran lekas difahami dalam hati.
3. Apabila makna *'urfi 'am* tidak memungkinkan, bisa jadi karena makna *'urfi 'am* tidak ditemukan, atau ditemukan, namun dibelokkan arah maknanya oleh faktor tertentu, maka diarahkan pada makna *lughawi*²⁹.

Kesimpulan penjelasan Jumhur di atas, lafadz yang selain memiliki makna *syar'i*, juga memiliki makna *'urfi*, atau *lughawi* atau keduanya, maka pertama kali harus diarahkan pada makna *syar'i*. Sedangkan lafadz yang memiliki makna *'urfi 'am* dan *lughawi*, maka pertama kali harus diarahkan pada makna *'urfi 'am*. Contoh; apabila seseorang mengucapkan sumpah;

لَا يَبِيعُ الْخَمْرَ أَوْ الْمُسْتَوْدَةَ

"Dia tidak akan menjual khamr atau budak mustauladah"

Apabila dia memutlakkan, maka dia tidak dianggap melanggar sumpah sebab menjualnya, karena diarahkan pada makna *syar'i*, dimana jual beli secara *syar'i* tidak bisa direalisasikan dalam kedua barang tersebut. Namun apabila menghendaki bahwa dia tidak mengucapkan bahasa akad dengan disandarkan pada kedua barang tersebut, maka dia dianggap melanggar sumpah sebab menjualnya, karena mengarahkan pada makna *'urfi*.

Dalam kategori lafadz yang memiliki makna *syar'i* dan *lughawi*, Imam al-Ghazali dan al-Amidi berpendapat, apabila terdapat dalam kalam *itsbat* (positif), maka diarahkan pada *syar'i*. contoh HR. Muslim no. 1951;

دَخَلَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ فَقَالَ هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ فَقُلْنَا لَا قَالَ فَإِنِّي إِذْنٌ صَائِمٌ

²⁹ Kaidah mendahulukan *'urfi* dari *lughawi* bertentangan dengan pendapat ahli fiqh yang mengatakan, "Sesuatu yang tidak ditemukan batasannya di dalam lughat, juga dalam syara', maka dikembalikan pada *'urfi* Lihat pembahasan lengkapnya di Asybah wa an-Nadhair karya Imam As-Suyuthi.

"Nabi SAW masuk rumahku suatu hari, kemudian Beliau berkata, "Apakah pada kalian ada sesuatu untuk dimakan". Aku menjawab, "Tidak ada". Nabipun berkata, "Maka jika demikian sungguh aku berpuasa"

'*Shaum*' di sini diarahkan pada makna puasa secara *syar'i*, sehingga menyimpulkan hukum sah, yakni berpuasa sunnah dengan niat di siang hari.

Dan apabila terdapat dalam kalam *nabi* (larangan), maka tidak diarahkan pada makna *syar'i*. menurut al-Ghazali status lafadz adalah *mujmal* (tidak jelas maksud maknanya), karena tidak mungkin diarahkan pada makna *syar'i* sebab keberadaan *nabi*, dan juga tidak mungkin diarahkan pada makna *lughawi*, karena Nabi SAW diutus untuk menjelaskan syariat. Menurut al-Amidi diarahkan pada makna *lughawi*, karena tidak mungkin diarahkan pada makna *syar'i* sebab adanya *nabi*. Contoh HR. Muttafaq 'Alaih;

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ صِيَامِ يَوْمَيْنِ يَوْمِ الْفِطْرِ وَيَوْمِ النَّحْرِ

"Bahwa Nabi SAW melarang puasa pada dua hari, hari Idul Fitri dan hari Nahr (Idul Adha)"

'*Shaum*' di sini tidak mungkin diarahkan pada makna *syar'i*, karena akan menimbulkan hukum sahnya puasa, lantaran syara' hanya melarang puasa yang mungkin dilakukan secara *syar'i*. Dalam hal ini puasa secara *syar'i* tidak mungkin dilakukan, karena waktu ini (hari ied dan *nahr*) tidak boleh digunakan puasa. Juga tidak mungkin diarahkan pada makna *lughawi*, karena sama halnya dengan mengarahkan kalam pada selain '*urf*' dari pembicara. Berdasarkan hal ini, lafadz tersebut menurut Imam Al-Ghazali berstatus *mujmal*. Sedangkan menurut Imam Al-Amidi, diarahkan pada makna *lughawi*, yakni *imsak* (mencegah). Artinya, maksud '*shaum*' yang dilarang adalah *imsak* (mencegah) secara *lughat*. Sehingga pada hari ied dan nahr hukumnya wajib makan, sebagai realisasi 'tidak boleh mencegah' sebagai makna *lughawi* dari '*shaum*' yang dilarang³⁰.

³⁰ Ibid hal. 137-139 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, juz I hal. 427

وَفِي تَعَارُضِ الْمَجَازِ الرَّاجِحِ Dan di dalam pertentangan antara *majaz rajih*
(unggul) dan *hakikat marjuhab* (diungguli)
وَالْحَقِيقَةِ الْمَرْجُوحَةِ أَقْوَالٌ ثَالِثُهَا terdapat beberapa pendapat. Pendapat ketiga,
المُخْتَارُ مُجْمَلٌ sebagai pendapat pilihan, adalah berstatus
mujmal.

PERTENTANGAN MAJAZ RAJIH DAN HAKIKAT MARJUHAH

Terkadang pemakaian majaz lebih dominan dibandingkan hakikat. Dan ketika terjadi pertentangan antara *majaz rajih* (unggul dan dominan) dan *hakikat marjuhab* (diungguli) terdapat beberapa pendapat.

1. Hakikat lebih baik sebagai sandaran mengarahkan makna, karena hakikat adalah asal. Pendapat ini disampaikan Imam Abu Hanifah.
2. Majaz lebih baik sebagai sandaran mengarahkan makna, karena majaz lebih dominan. Disampaikan oleh Imam Abu Yusuf.
3. Keduanya sederajat, sehingga menjadi *mujmal*. Dan tidak boleh diarahkan pada salah satu maknanya tanpa adanya *qarinah*. Dikarenakan masing-masing memiliki sisi kelebihan. Pendapat ini disampaikan Imam As-Shafi al-Hindi dari As-Syafi'i dan dipilih oleh Imam As-Subki.

Contoh, seseorang bersumpah;

لَا يَشْرَبُ مِنْ هَذَا النَّهْرِ

"Dia tidak akan minum dari sungai ini"

Makna hakikat 'minum' yang sudah diketahui adalah meminum air dengan mulut, dan makna majaz yang dominan adalah minum dengan menggunakan alat penciduk. Kemudian apabila dia tidak berniat apapun, apakah dinyatakan melanggar sumpah dengan cara pertama atau cara kedua, atau tidak melanggar dengan keduanya? dalam hal ini ulama berbeda-beda pendapat³¹.

³¹ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 141

وَبُوتُ حُصْمٍ مَثَلًا يُمَكِّنُ
 كَوْنُهُ مُرَادًا مِنْ خِطَابٍ تَجَازًا لَا
 يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ الْمُرَادُ مِنْهُ بَلْ يَبْقَى
 الْخِطَابُ عَلَى حَقِيقَتِهِ خِلَافًا
 لِلْكَرْخِيِّ وَالْبَصْرِيِّ

Tetapnya sebuah hukum, misalnya, dimana hukum tersebut keberadaannya mungkin dikehendaki dari sebuah *khithab* secara *majaz*, tidak menunjukkan bahwa hukum tersebut yang dikehendaki dari *khithab* tersebut. Akan tetapi *khithab* tersebut tetap dalam *hakikat*-nya, berbeda dengan pendapat al-Karkhi dan al-Bashri.

KECOCOKAN HUKUM DENGAN SISI MAJAZ SEBUAH KHITHAB

Manakala kita menjumpai sebuah *khithab* memiliki sisi hakikat dan majaz, kemudian ditemukan sebuah ketetapan hukum *syar'i* yang memungkinkan keberadaannya digali dari *khithab* tersebut secara *majaz*, apakah kita akan mengatakan, ketetapan hukum yang ditemukan diambil dan dikehendaki dari *khithab* tersebut? sehingga *khithab* diarahkan pada makna majaz. Atau kita katakan, *khithab* tersebut tetap dalam *hakikat*-nya? dan ketetapan hukum tersebut memiliki dalil lain (selain sisi majaz dari *khithab*). Dalam hal ini terjadi silang pendapat;

1. Tetap dalam hakikatnya, disampaikan oleh banyak ulama. Karena tidak adanya faktor yang memalingkan dari makna hakikat.
2. Tidak tetap dalam hakikatnya, dan menunjukkan bahwa ketetapan hukum tersebut adalah yang dikehendaki dari *khithab*. Pendapat ini disampaikan Imam al-Karkhi dan al-Bashri.

Contoh; ketetapan hukum, wajib tayammum bagi orang yang bersetubuh dan tidak menjumpai air secara *ijma'*. Dimana ketetapan hukum ini ada kemungkinan dikehendaki secara majaz dari QS. An-Nisa : 43;

أَوْ لَمْ تُسِّمُوا النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا

"Atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu"

Makna hakikat *الْمُلَامَسَةُ* adalah menyentuh dengan tangan dan makna majaznya adalah jimak (setubuh). Menurut pendapat pertama, makna *الْمُلَامَسَةُ* tetap dalam hakikatnya, sehingga menunjukkan hukum menyentuh dengan tangan membatalkan

wudhu³². Dan bisa jadi sandaran ijma' bukan ayat tersebut, namun tidak disebutkan karena mencukupkan dengan adanya ijma'. Pendapat kedua, makna التَّمَسُّة dalam ayat di atas adalah jimak (setubuh), sehingga tidak menunjukkan batalnya wudhu sebab menyentuh dengan tangan. Dan ayat di atas merupakan sandaran dari ijma', karena tidak ada sandaran yang disebutkan selain ayat tersebut³³.

مَسْأَلَةٌ : الْكِنَايَةُ لَفْظٌ أُسْتُعْمِلَ فِي مَعْنَاهُ مُرَادًا مِنْهُ لَا زِمَ الْمَعْنَى فَهِيَ حَقِيقَةٌ فَإِنْ لَمْ يُرَدِّ الْمَعْنَى وَإِنَّمَا غُبِرَ بِالْمُلْزُومِ عَنِ اللَّازِمِ فَهُوَ مَجَازٌ وَالتَّعْرِِيضُ لَفْظٌ أُسْتُعْمِلَ فِي مَعْنَاهُ لِيُلَوِّحَ بِغَيْرِهِ فَهُوَ حَقِيقَةٌ أَبَدًا

Permasalahan : *kinayah* adalah lafadz yang terpakai pada maknanya, dengan menghendaki kelaziman makna dari lafadz tersebut. Dan *kinayah* termasuk *hakikat*.

Apabila makna (yang terpakai) tidak dikehendaki, hanya saja diungkapkan *malzum* untuk menghendaki *lazim*, maka itu disebut *majaz*.

Ta'ridh adalah lafadz yang terpakai pada maknanya untuk mengisyarati makna yang lain.

Ta'ridh berstatus *hakikat* selamanya.

KINAYAH DAN EKSISTENSINYA

Lafadz terbagi menjadi *sharih*, *kinayah* dan *ta'ridh*.

1. *Sharih* adalah lafadz yang maknanya tidak memungkinkan diarahkan pada selain yang dimaksud.
2. *Kinayah* adalah lafadz yang terpakai pada maknanya, dengan menghendaki kelaziman makna dari lafadz tersebut. Contoh; *طَوِيلُ التَّجَادٍ* (Zaid tinggi postur tubuhnya). Kata *طَوِيلُ التَّجَادٍ* diucapkan pada makna asalnya, yakni tingginya gantungan pedang, namun yang dikehendaki adalah kelaziman dari makna tersebut, yakni *طَوِيلُ الْقَامَةِ* (tinggi postur tubuhnya).

Ulama berbeda pendapat mengenai status hakikat atau majaznya.

³² Apabila ditemukan qarinah yang menunjukkan makna jimak sekaligus, mengikuti pendapat rajah bahwa sebuah lafadz boleh dikehendaki makna hakikat sekaligus majaznya, maka juga menunjukkan masalah ijma'. As-Syafi'i dalam hal ini mengatakan, ayat tersebut menunjukkan keduanya, karena Beliau mengarahkan makna التَّمَسُّة pada makna menyentuh tangan sekaligus wath'i (setubuh). Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 332

³³ Ibid

Pendapat pertama, termasuk hakikat. Imam Ibn Abd As-Salam cenderung memilih pendapat ini. Beliau mengatakan, bahwa hal itu adalah dhahir, karena *kinayah* terpakai pada makna yang tercetak secara asli, hanya kemudian lafadz tersebut dikehendaki untuk menunjukkan perkara lain.

Pendapat kedua, termasuk majaz.

Pendapat ketiga, bukan hakikat dan bukan majaz. Pendapat ini dipilih oleh pengarang kitab At-Talkhish. Bukan hakikat, karena lafadz tersebut tidak terpakai dalam makna asli yang tercetak, dan bukan majaz, karena dalam *kinayah* diperbolehkan menghendaki makna hakiki bersama majazinya.

Pendapat keempat, lafadz *kinayah* ada yang hakikat ada yang majaz.

- Termasuk hakikat, apabila lafadz terpakai pada makna pertamanya, dengan menghendaki kelaziman maknanya sekaligus. Contoh; زَيْدٌ كَثِيرُ الرَّمَادِ (Zaid banyak abunya, masak dan dermawannya). Dengan menghendaki makna asli كَثُرَ الرَّمَادُ (banyak abunya), كَثُرَ الطَّبِيخُ (banyak masakannya) dan كَثُرَ الْكَرَمُ (banyak dermawannya).
- Termasuk majaz, apabila makna pertama tidak dikehendaki, hanya saja maksudnya adalah mengungkapkan *malzum* untuk menghendaki *lazim*. Contoh; زَيْدٌ كَثِيرُ الرَّمَادِ (Zaid dermawan). Dengan menghendaki makna الْكَرَمُ saja (dermawan) kelaziman dari كَثُرَ الضَّيْفَانِ (banyak tamunya), kelaziman dari كَثُرَ الْأَكْلَةُ (banyak makannya), kelaziman dari كَثُرَ الطَّبِيخُ (banyak masakannya), kelaziman dari الْوَقُودُ تَحْتَ الْقِدْرِ (memasak di bawah periuk), kelaziman dari كَثُرَ الرَّمَادِ (banyak abunya).

Catatan : kesimpulan perbedaannya, hakikat memakai lafadz pada makna pertama, namun faidah yang diberikan selain makna pertama. Sedangkan majaz, menghendaki selain makna pertama dari sisi pemakaian dan faidahnya.

3. *Ta'ridh* adalah lafadz yang terpakai pada maknanya untuk mengisyarati makna yang lain. Disebut *ta'ridh*, karena makna difahami melalui sindiran lafadz (tepi lafadz). *Ta'ridh* selamanya berstatus *hakikat*. Contoh firman Allah SWT QS. Az-Zumar:65:

لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ

"Jika kamu mempersekutukan (Tuhan), niscaya akan hapuslah amalmu"

Khithab dalam ayat ini diperuntukkan bagi Nabi SAW, namun

merupakan sindiran bagi orang-orang kafir. Artinya, lafadz dalam ayat ini digunakan pada maknanya, namun merupakan isyarat bagi pendengar pada perkara lain³⁴.

BEBERAPA HURUF

الْحُرُوفُ

أَحَدَهَا إِذْنَ قَالَ سَيَبْوَئُهُ لِلْجَوَابِ
وَالْحُزَاءُ قَالَ الشَّلْوَيْنِ دَائِمًا وَ
الْفَارِسِيِّ غَالِبًا الثَّانِي إِنَّ لِلشَّرْطِ
وَالنَّفْيِ وَالزِّيَادَةِ الثَّالِثُ أَوْ لِلشَّكِّ
وَالْإِيهَامِ وَالتَّخْيِيرِ وَمُطْلَقِ الْجَمْعِ
وَالتَّقْسِيمِ وَبِمَعْنَى إِلَى وَالْإِضْرَابِ
كَبَلْ قَالَ الْحَرِيرِيُّ وَالتَّقْرِيبُ نَحْوُ
مَا أَذْرِي أَسْلَمَ أَوْ وَدَّعَ الرَّابِعُ أَنِّي
بِالْفَتْحِ وَالسُّكُونِ لِلتَّفْسِيرِ
وَلِنِدَاءِ الْقَرِيبِ أَوْ الْبَعِيدِ أَوْ
الْمُتَوَسِّطِ أَقْوَالُ

Pertama, إِذْنَ, Imam Sibawaih mengatakan, sebagai jawab dan jaza'. As-Syalubin mengatakan, fungsi ini selamanya, menurut Al-Farisi, secara umum. Kedua, إِنَّ sebagai syarat, nafi dan ziyadah. Ketiga, أَوْ untuk menunjukkan keraguan, menyamakan, memberi pilihan, kumpul secara mutlak, pembagian, menggunakan makna إِلَى, dan idhrab seperti بَلْ. Al-Hariri mengatakan, juga memiliki makna mendekatkan kemiripan, contoh;

مَا أَذْرِي أَسْلَمَ أَوْ وَدَّعَ

"Aku tidak tahu, apa dia salam atau berpamitan"

Kecempat, أَنِّي dengan hamzah yang difathah dan ya' yang disukun, untuk menunjukkan penafsiran, memanggil sesuatu yang dekat atau jauh, atau tengah-tengah, dalam hal ini terdapat banyak pendapat.

مَعْنَى إِذْنَ, أَوْ, إِنَّ, DAN أَنِّي.

Pertama, إِذْنَ ; termasuk yang menashabkan fi'il mudhari'. Pendapat Ashah termasuk huruf *basith* (tidak tersusun), bukan susunan (*murakkab*) dari إِذْ dan أَنْ dan juga bukan isim. Maknanya sebagai berikut ;

1. Sebagai jawab dan jaza'. Sebagaimana statemen Imam Sibawaih. Dan menurut Imam As-Syalubin fungsi ini selamanya pada setiap tempat. Contoh, seseorang mengatakan; أَزُورُكَ (Aku akan menjengukmu), kemudian kamu mengatakan إِذْنَ أَكْرَمَكَ (Jika demikian, aku akan

³⁴ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 142-143

memuliakanmu). Maka artinya kamu telah men-jawab sekaligus menjadikan 'memuliakan' sebagai *jaza'* (balasan) dari menjenguknya orang tersebut.

2. Terkadang menjadi *jawab* saja. Kacna menurut imam Al-Farisi, fungsi *jawab* sekaligus *jaza'* hanya secara umum pada mayoritas tempat. Contoh, seseorang mengatakan; أَجِبْكَ (Aku menyukai kamu), kemudian kamu mengatakan إِذْنٌ أَصَدَّقَكَ (Jika demikian, aku membenarkanmu). Maka artinya kamu hanya men-jawab saja. Namun dalam hal ini imam As-Syalubin bersikukuh menganggap contoh ini juga sebagai *jaza'*, dengan mengira-ngirkan; إِنَّ كُنْتَ قُلْتَ ذَلِكَ حَقِيقَةً; صَدَّقْتُكَ (Jika kamu benar-benar mengucapkan hal itu, maka aku akan membenarkanmu).

Kedua, إِنَّ maknanya sebagai berikut ;

1. Mayoritas berlaku sebagai syarat, yakni menggantungkan keberadaan isi dari sebuah jumlah pada keberadaan isi dari jumlah lain. Contoh QS. Al-Anfaal : 38;

إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ

"Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu"

2. Nafi scarti dengan مَا. Contoh QS. Al-Mulk : 20;

إِنَّ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ

"Orang-orang kafir itu tidak lain hanyalah dalam (keadaan) tertipu"

3. Ziyadah (tambahan), contoh;

مَا إِنْ زَيْدٌ بِقَائِمٍ

"Zaid tidak berdiri"

4. Ziyadah (tambahan), contoh;

5. Ulama Kuffah menganggap ada yang memakai makna إِذَا, contoh QS. Al-Fath : 27;

لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ

"Bahwa sesungguhnya kamu pasti akan memasuki Masjidil Haram, ketika Allah menghendaki"

6. Imam Quthrub menganggap ada yang berlaku memakai makna قَدْ, contoh QS. Al-Al-ʿla : 07;

فَدَّكَّرْ إِنْ نَفَعَتِ الدُّكْرَى

"Sebab itu berikanlah peringatan, sungguh peringatan itu bermanfaat"

Ketiga, أو maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan keraguan pembicara, contoh QS. Al-Kahfi : 19;

لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ

"Kita berada (disini) sehari atau setengah hari"

2. Menyamakan pada pendengar, contoh QS. Saba' : 24:

وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

"Dan sesungguhnya kami atau kamu (orang-orang musyrik), pasti berada dalam kebenaran atau dalam kesesatan yang nyata"

3. Memberi pilihan antara dua hal yang disandarkan (di-athaf-kan), baik dua hal tersebut tercegah berkumpul, contoh; خُذْ مِنْ مَّالِي تَوْبًا أَوْ دِينًا (Ambillah dari hartaku, baju atau dinar), atau boleh berkumpul, contoh; جَالِسِ الْعُلَمَاءَ أَوْ الْوُعَاظَ (Duduklah bersama para ulama atau penaschat).

4. Kumpul secara mutlak, sebagaimana وَاوُ, contoh;

وَقَدْ رَعِمْتُ لَيْلَىٰ بِأَنِّي فَاجِرٌ * لَتَقْسِي ثِقَاَهَا أَوْ عَلَيَّهَا فُجُورُهَا

"Laila menyangka bahwa aku sungguh jahat.

Ketakwaan diriku bermanfaat bagiku dan kejahatan diriku mencelakakanku"

5. Pembagian, contoh;

الْكَلِمَةُ اسْمٌ أَوْ فِعْلٌ أَوْ حَرْفٌ

"Kalimat terbagi menjadi isim, fi'il dan huruf"

6. Menggunakan makna إلى sehingga menashabkan fi'il mudhari' yang ada setelahnya dengan أَنْ yang tersimpan. Contoh;

لَا تَزِمْنِكَ أَوْ تَقْضِيَنِي حَقِّي

"Aku akan terus di dekatmu sampai kamu menunaikan hakku"

7. Idhrab seperti بَلْ. Contoh QS. As-Shaafat : 147:

وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ

"Dan Kami utus dia kepada seratus ribu orang, bahkan lebih"

8. Al-Hariri mengatakan, juga memiliki makna mendekatkan kemiripan, contoh;

مَا أَذْرِي أَسَلَّمَ أَوْ وَدَّعَ

"Aku tidak tahu, apa dia salam atau berpamitan"

Keempat, **أَيَّ** dengan hamzah yang difathah dan ya' yang disukun. Maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan penafsiran, baik atas *mufrad* atau *jumlah*. Contoh;

عِنْدِي عَسَجْدٌ أَيْ ذَهَبٌ

"Padaku ada 'asjad, yaitu emas"

وَتَرْمِينِي بِالطَّرْفِ أَيْ أَنْتَ مُذْنِبٌ

"Kamu menudubku dengan pandangan, artinya kamu bersalah"

2. Memanggil sesuatu yang dekat atau jauh, atau tengah-tengah, dalam hal ini terdapat banyak pendapat. Imam Ibn Malik mengunggulkan yang kedua (jauh), dengan menukil pendapat Imam Sibawaih. Sedangkan Imam As-Suyuthi memilih yang ketiga (tengah-tengah). Karena menurut beliau dalam **أَيَّ** tidak terdapat pemanjangan huruf seperti dalam **يَا** namun juga tidak seperti hamzah yang digunakan untuk memanggil sesuatu yang dekat. Contoh yang pertama (dekat);

آخِرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولًا وَأَوَّلُهُمْ مَنَزَلَةً فَيَقُولُ أَيْ رَبِّ أَيْ رَبِّ

"Penghuni surga yang masuk terakhir dan paling rendah derajatnya, dia memanggil 'Wahai Tuhanku"

Dan Allah SWT telah berfirman dalam QS. Al-Baqarah : 186; **فَإِنِّي قَرِيبٌ** (bahwasanya Aku adalah dekat)³⁵.

الْخَامِسُ أَيْ بِالتَّشْدِيدِ لِلشَّرْطِ
وَالِاسْتِفْهَامِ وَمَوْضُوعُهُ وَدَالَّةٌ عَلَى
مَعْنَى الْكَمَالِ وَوَصْلَةٌ لِنِدَاءٍ مَا
فِيهِ أَلِ السَّادِسُ إِذْ اسْمٌ وَمَفْعُولًا
بِهِ وَبَدَلًا مِنْ الْمَفْعُولِ وَمُضَافًا
إِلَيْهَا اسْمُ زَمَانٍ وَلِلْمُسْتَقْبَلِ فِي
الْأَصَحِّ وَتَرِيدُ لِلتَّغْلِيلِ حَرْفًا أَوْ
ظَرْفًا وَلِلْمُفَاجَأَةِ وَفَاقًا لِسَيِّبِيهِ

Kelima, **أَيَّ** dengan tasydid, untuk isim syarat dan istifham, sebagai mausul, menunjukkan makna sempurna dan perantara *nida'* (panggilan) lafadz yang berimbuhan alif lam.

Kecenam, **إِذْ** adalah isim, sebagai ma'ful bih, badal dari ma'ful, disandari oleh isim zaman, dan menunjukkan zaman mustaqbal menurut pendapat Ashah. Berlaku juga untuk makna ta'lil berbentuk huruf, atau sebagai dharaf, dan untuk menunjukkan mufaja'ah, sesuai pendapat Imam Sibawaih.

³⁵ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 143-147 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 335-338

MAKNA إِذْ أَيْ DAN إِذْ.

Kelima, *إِذْ* dengan tasydid. Makna yang terlahu sebagai berikut;

1. Isim syarat, contoh QS. Al-Qashash : 28 :

أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتَ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ

"Mana saja dari kedua waktu yang ditentukan itu aku sempurnakan, maka tidak ada tuntutan tambahan atas diriku (lagi)"

2. Istifham, contoh QS. At-Taubah : 124 :

أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا

"Siapakah di antara kamu yang bertambah imannya dengan (turannya) surat ini?"

3. Maushul, contoh QS. Maryam : 69 :

لَتَنَزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ

"Kemudian pasti akan Kami tarik dari tiap-tiap golongan siapa di antara mereka"

4. Menunjukkan makna sempurna, yaitu ketika menjadi sifat dari isim nakirah atau *hal* dari isim makrifat. Contoh;

مَرَرْتُ بِرَجُلٍ أَيِّ رَجُلٍ

"Aku berjalan bertemu laki-laki yang sempurna kelaki-lakiannya".

مَرَرْتُ بِزَيْدٍ أَيِّ رَجُلٍ

"Aku berjalan bertemu Zaid yang sempurna kelaki-lakiannya".

5. Perantara *nida'* (panggilan) atas lafadz yang berimbuhan alif lam. Contoh; يَا أَيُّهَا النَّاسُ (Wahai kalian para manusia).

Keenam, *إِذْ* maknanya sebagai berikut ;

1. Menjadi isim untuk menunjukkan zaman madhi (lampau), adakalanya;
a. Sebagai *dharaf*, dan ini adalah mayoritas, contoh QS. At-Taubah : 40;

فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا

"Maka sesungguhnya Allah telah menolongnya (yaitu) ketika orang-orang kafir (musyrikin Mekah) mengeluarkannya (dari Mekah)"

- b. Sebagai *maf'ul bih*, contoh QS. Al-A'raf : 86 :

وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ

"Dan ingatlah di waktu dahulunya kamu berjumlah sedikit, lalu Allah memperbanyak jumlah kamu"

- c. Sebagai *badal* dari *maf'ul bih*, contoh QS. Al-Maidah : 20 :

اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ

"Ingatlah nikmat Allah atasmu ketika Dia mengangkat nabi nabi diantaramu"

- d. Terbaca *jer* dengan disandari oleh isim zaman, contoh QS. Ali Imran : 08 :

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا

"Ya Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan hati kami condong kepada kesesatan sesudah Engkau beri petunjuk kepada kami"

2. Menjadi isim untuk menunjukkan zaman mustaqbal menurut pendapat Ashah. Contoh, QS. Ghafir : 70-71 :

فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ إِذْ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ

"Kelak mereka akan mengetahui ketika belunggu dan rantai dipasang di leher mereka"

3. Berlaku juga untuk makna *ta'li*, contoh QS. Az-Zuhurf : 39 :

وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْتُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ

"(Harapanmu itu) sekali-kali tidak akan memberi manfaat kepadamu di hari itu karena kamu telah menganiaya (dirimu sendiri). Sesungguhnya kamu bersekutu dalam azab itu"

4. Menunjukkan *mufaja'ah*, ketika terletak setelah *بَيْنَا* dan *بَيْنَكُمْ* sesuai pendapat Imam Sibawaih. Contoh;

بَيْنَنَا أَنْكَذَا إِذْ جَاءَ زَيْدٌ

"Suatu saat aku sedang demikian, tiba-tiba Zaid datang"³⁶

السَّابِعُ إِذَا لِلْمُفَاجَأَةِ حَرْفًا وَفَاقًا
لِلْأَخْفَافِ وَابْنُ مَالِكٍ وَقَالَ الْمُبَرِّدُ
وَابْنُ عُصْفُورٍ ظَرْفٌ مَكَانٌ
وَالزَّجَّاجُ وَالزَّخْخَرِيُّ ظَرْفٌ
زَمَانٌ وَتَرْدٌ ظَرْفًا لِلْمُسْتَقْبَلِ
مُضَمَّنَةٌ مَعْنَى الشَّرْطِ غَالِبًا وَنَدَرَ
حَيْثُهَا لِلْمَاضِي وَالْحَالِ

الثَّامِنُ الْبَاءُ لِلِإِلْصَاقِ حَقِيقَةً
وَحَجَازًا وَالتَّعْدِيَةِ وَالِاسْتِعَانَةِ
وَالسَّبَبِيَّةِ وَالْمُصَاحَبَةِ وَالظَّرْفِيَّةِ

Ketujuh, إِذَا untuk menunjukkan *mufaja'ah*

berbentuk huruf, sesuai pendapat Imam Akhfasy dan Ibnu Malik. Imam Mubarrad dan Ibnu Ushfur mengatakan, sebagai *dharaf makan*. Dan menurut Imam Az-Zajjad dan Az-Zamakhshari, sebagai *dharaf zaman*. Dan berlaku sebagai *dharaf* untuk makna *mustaqbal* yang mayoritas menyimpan makna syarat. Dan jarang datang untuk makna *madzhi* dan *hal*.

Kedelapan, الْبَاءُ menunjukkan *ilshaq* secara hakiki dan majazi, *ta'diyah*, *isti'anah*, *sababiyah*,

³⁶ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 147-149 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 335-338

وَالْبَدَلِيَّةِ وَالْمُقَابَلَةِ وَالْمُجَاوَزَةِ
وَالْإِسْتِعْلَاءِ وَالْقَسَمِ وَالْعَايَةِ
وَالْتَّوَكُّيدِ وَكَذَا التَّبْعِيضِ وَفَقَا
لِلْأَضْمَعِيِّ وَالْفَارِسِيِّ وَابْنِ مَالِكٍ

mushababah, dharfiyah, badaliyah, muqabalah, mujawazah, isti'la', qasam, ghayab, taukid, dan juga tab'idh, sesuai pendapat Imam Ashmu'i, Al-Farisi dan Ibnu Malik.

MAKNA إِذَا DAN التَّاءِ.

Ketujuh, إِذَا maknanya sebagai berikut ;

1. Berbentuk huruf menunjukkan *mufaja'ah*³⁷, yakni ketika berada di antara dua jumlah, dimana jumlah kedua berupa *ibtida'iyah*. Hal ini sesuai pendapat Imam Akhfasy dan Ibnu Malik. Imam Mubarrad dan Ibnu Ushfur mengatakan, sebagai *dharaf makan*. Dan menurut Imam Az-Zajjad dan Az-Zamakhshari, sebagai *dharaf zaman*.

خَرَجْتُ فَإِذَا زَيْدٌ وَقِفٌ

"Aku keluar, tiba-tiba/ di tempat itulah/ saat itulah Zaid berdiri"

2. Menunjukkan selain *mufaja'ah*, hal ini adakalanya;
 - a. Mayoritas berlaku sebagai *dharaf* untuk makna *mustaqbal* yang menyimpan makna syarat, serta khusus masuk pada *fi'il* dengan jawab yang berimbuhan *fa'*. Contoh An-Nashr : 01

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ

"Apabila telah datang pertolongan Allah"

Dan jawabnya pada ayat 03 : فَسَبِّحْ (Maka bertasbihlah).

- b. Jarang berlaku untuk makna *madzi* dan *hal*. Contoh makna *madzi* ;

وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا (الجمعة : ١١)

"Dan apabila mereka melihat perniagaan atau permainan"

Contoh makna *hal* :

وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى (الليل : ١)

"Demi malam apabila menutupi (cahaya siang)"

- c. Terkadang tidak menjadi *dharaf*, contoh;

حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا (الزمر : ٧١)

"Sehingga apabila mereka sampai ke neraka itu"

Karena إِذَا di-jar-kan dengan حَتَّى.

³⁷ Mufaja'ah adalah hadirnya sesuatu bersama seseorang dalam salah satu sifat pekerjaan yang dilakukannya. Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 150

Kedelapan, الباء maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan *ilshaq* (menjadikan bertemu) secara hakiki, contoh بِهِ دَاءٌ (Penyakit itu mengenainya) dan majazi, contoh مَرَرْتُ بِزَيْدٍ (Aku berjalan mendekati Zaid).
2. *Ta'diyah*, contoh ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ (البقرة: ١٧) (Allah hilangkan cahaya mereka).
3. *Isti'anah*, contoh كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ (Aku menulis menggunakan pena)
4. *Sababiyah*, contoh فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ (العنكبوت: ٤٠) (Maka masing-masing mereka itu Kami siksa disebabkan dosanya).
5. *Mushababah*, (النساء : ١٧٠) قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ (Sesungguhnya telah datang Rasul itu kepadamu dengan disertai kebenaran).
6. *Dharfiyah*, baik zaman, contoh (ال عمران : ١٢٣) وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ (Allah telah menolong kamu dalam peperangan Badar). Atau makan, contoh (القمر : ٢٤) نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ (Mereka Kami selamatkan sebelum fajar menyingsing).
7. *Badaliyah*, contoh ucapan Shahabat Umar ra dalam HIR. Abi Dawud كَلِمَةٌ مَا يَسُرُّنِي أَنَّ لِي بِهَا الدُّنْيَا (Kalimat yang tidak membahagiakanku andaikan dunia menjadi gantinya bagiku).
8. *Muqabalah*, contoh اشْتَرَيْتُ الْفَرَسَ بِأَلْفٍ (Aku membeli kuda seharga seribu).
9. *Mujawazah*, seperti عَنْ contoh, (الفرقان : ٢٥) وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ (Dan (ingatlah) hari (ketika) langit pecah belah mengeluarkan kabut putih)
10. *Isti'la'*, contoh (ال عمران : ٧٥) مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ يَقْتَارِ (Ada orang yang jika kamu mempercayakan kepadanya harta yang banyak)
11. *Qasam*, contoh بِاللَّهِ لَا فَعْلَنَ كَذَا (Demi Allah, aku akan lakukan hal ini).
12. *Ghayah*, contoh وَقَدْ أَحْسَنَ بِي (Dan sungguh dia telah berbuat baik kepadaku).
13. *Taukid*, contoh كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا (Cukup Allah sebagai saksi).
14. *Tab'idh*, sesuai pendapat Imam Ashmu'i, Al-Farisi dan Ibnu Malik. Contoh, (الإنسان : ٦) عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ (Mata air (dalam surga) yang daripadanya hamba-hamba Allah minum)³⁸.

³⁸ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 152-155

التَّاسِعَ بَلَّ لِلْعَظْفِ وَالْإِضْرَابِ
إِمَّا لِلْإِبْطَالِ أَوْ لِلْإِنْتِقَالِ مِنْ
غَرَضٍ إِلَى آخَرِ الْعَاشِرِ بَيِّنَةٌ
بِمَعْنَى غَيْرٍ وَبِمَعْنَى مِنْ أَجْلِ
وَعَلَيْهِ بَيِّنَةٌ أَيْ مِنْ قُرْدِشِ
الْحَادِي عَشَرَ ثُمَّ حَرْفُ عَظْفٍ
لِلتَّشْرِيكِ وَالْمَهْلَةِ عَلَى الصَّحِيحِ
وَلِلتَّرْتِيبِ خِلَافًا لِلْعَبَادِيِّ الثَّانِي
عَشَرَ حَتَّى لِإِنْتِهَاءِ الْغَايَةِ غَالِبًا
وَلِلتَّغْلِيلِ وَنَدَرٌ لِلِاسْتِثْنَاءِ
الثَّالِثِ عَشَرَ رَبُّ لِلتَّكْثِيرِ
وَلِلتَّغْلِيلِ وَلَا تَخْتَصُّ بِأَحَدِهِمَا
خِلَافًا لِزَاعِمِي ذَلِكَ الرَّابِعِ عَشَرَ
عَلَى الْأَصَحِّ أَنَّهَا قَدْ تَكُونُ اسْمًا
بِمَعْنَى فَوْقَ وَتَكُونُ حَرْفًا
لِلِاسْتِعْلَاءِ وَالْمُصَاحَبَةِ
وَالْمُجَاوَزَةِ وَالتَّغْلِيلِ وَالظَّرْفِيَّةِ
وَالِاسْتِدْرَاكِ وَالزِّيَادَةِ أَمَّا عَلَا
يَعْلُو فَفِعْلٌ

Kesembilan, بَلَّ menunjukkan 'athaf, idhrab, baik untuk ibthal (membatalkan) atau intiqal (berpindah) dari satu tujuan ke tujuan yang lain.

Kesepuluh, بَيِّنَةٌ dengan menggunakan makna ghairu dan makna مِنْ أَجْلِ (karena sebab). Berdasar makna inilah, maksud hadits;

أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالصَّادِ بَيِّنَةٌ أَيْ مِنْ قُرْدِشِ

Kesebelas, ثُمَّ adalah huruf 'athaf untuk menunjukkan tasyrik (penyamaan) dan selang waktu, menurut pendapat Shahih. Dan menunjukkan tartib, berbeda dengan Imam 'Ubadi.

Kedua belas, حَتَّى menunjukkan batas maksimal pada umumnya, makna ta'lil, dan jarang digunakan untuk istitsna'.

Ketiga belas, رَبُّ menunjukkan taktsir dan taqlil, serta tidak tertentu pada salah satunya, berbeda dengan golongan yang menganggap demikian.

Keempat belas, عَلَى menurut pendapat Ashah terkadang berbentuk isim dengan arti 'di atas', dan berbentuk huruf untuk makna isti'la', mushahabah, mujawazah, ta'lil, dharfiyah, istidrak, dan ziyadah. Adapun عَلَا يَعْلُو maka berstatus fi'il.

عَلَى DAN رَبُّ وَحَتَّى وَثُمَّ وَبَيِّنَةٌ

Kesembilan, بَلَّ maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan 'athaf, manakala dibarengi lafadz mufrad, baik *mujab* (positif), contoh جَاءَ زَيْدٌ بَلَّ عَمْرُو (*Zaid datang, ternyata Umar*), atau *ghairu mujab* (negatif), contoh مَا جَاءَ زَيْدٌ بَلَّ عَمْرُو (*Zaid tidak datang, tetapi Umar*).
2. *Idhrab*, ketika dibarengi jumlah, baik berfungsi *ibthal* (membatalkan) atas kandungan lafadz yang dibarenginya, contoh;

أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلَّ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ (المؤمنون : ٧٠)

"Atau (apakah patut) mereka berkata: "Padanya (Muhammad) ada penyakit gila"

Sebenarnya dia telah membawa kebenaran kepada mereka”

Atau *intiqal* (berpindah) dari satu tujuan ke tujuan yang lain. Contoh,

وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا (المؤمنون: ٦٢-٦٣)

“Pada sisi Kami ada suatu kitab yang membicarakan kebenaran, dan mereka tidak dianiaya, Tetapi hati orang-orang kafir itu dalam kesesatan dari (memahami kenyataan) ini”

Kesepuluh, بَيِّنَة yaitu isim yang selalu dinashabkan dan disandarkan pada **أَنَّ** dan *shilah*-nya. Maknanya sebagai berikut ;

1. Menggunakan makna ghairu, contoh **إِنَّهُ كَثِيرُ الْمَالِ بَيِّنَةٌ أَنَّهُ بَخِيلٌ** (*Dia banyak harta, hanya saja bakhil*).
2. Menggunakan makna **مِنْ أَجْلِ** (karena sebab). Berdasar makna inilah, maksud hadits;

أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالصَّادِ بَيِّنَةٌ أَنِّي مِنْ قُرَيْشٍ

“Aku adalah orang yang paling fasih mengucapkan dhad, karena sebab itulah aku berasal dari Quraisy”

Kaum Quraisy adalah yang paling fasih mengucapkan *dhad*, dan Nabi SAW adalah yang paling fasih di antara mereka. Penyebutan Quraisy sebagai isyarat sulitnya *dhad* diucapkan bagi selain orang arab. Pendapat lain menganggap **بَيِّنَة** semakna dengan **غَيْرٌ**. Sehingga hadits tersebut berisi pengukuhan pujian dengan redaksi menyerupai celaan.

Kesebelas, ثُمَّ maknanya sebagai berikut ;

1. Huruf ‘athaf untuk menunjukkan *tasyrik* (penyamaan) dari sisi *i’rab* dan hukum, menunjukkan selang waktu, menurut pendapat Shahih. Dan menunjukkan *tartib*.

جَاءَ زَيْدٌ ثُمَّ عَمْرُو

“Zaid datang kemudian ‘Amr”

2. Menurut Imam ‘Abadi, dalam contoh;

وَقَفْتُ هَذِهِ الصَّبْعَةَ عَلَى أَوْلَادِي ثُمَّ عَلَى أَوْلَادِ بَنَاتِي بَعْدَ بَنِي

“Aku wakafkan harta ini pada anak-anakku dan kemudian pada anak-anak dari anak-anakku, satu marga ke marga yang lain”

makna **ثُمَّ** di sini adalah **لِلْجَمْعِ** (kumpul secara mutlak) seperti wawu.

Kedua belas, حَتَّى maknanya sebagai berikut ;

1. Umumnya menunjukkan batas maksimal, adakalanya;

a. Mengejerkkan isim *sharih*, contoh;

سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ (القدر : ٥)

"Malam itu (penuh) kesejahteraan sampai terbit fajar"

b. Berupa mashdar yang di-*ta'wil* dari أَنْ dan *fi'il*. Contoh;

لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى (طه : ٩١)

"Kami akan tetap menyembah patung anak lembu ini,
hingga Musa kembali kepada kami"

c. Meng-*athaf*-kan perkara yang tinggi atau rendah. Contoh;

▪ مَاتَ النَّاسُ حَتَّى الْعُلَمَاءُ (Manusia mati hingga sampai ulama).

▪ قَدِمَ الْحُجَّاجُ حَتَّى الْمُسَاءِ (Orang-orang yang berhaji datang hingga mereka yang berjalan kaki)

d. Menjadi *ibtida'* (permulaan), baik setelahnya dijadikan permulaan jumlah *ismiyah*, contoh;

فَمَا زَالَتْ الْقَتْلَى تَمْجُ دِمَاءُهَا * بِدِجْلَةٍ حَتَّى مَاءُ دِجْلَةٍ أَشْكَلَ

"Tak hentinya orang-orang yang terbunuh membuang darah mereka
Di Sungai Dijlah, sampai air Dijlah putih memerab"

Atau jumlah *fi'liyyah*, contoh;

مَرَضَ فُلَانٌ حَتَّى لَا يَرْجُوهُ

"Tulan sakit sampai mereka tidak berharap padanya"

2. Makna *ta'il*, dengan cirri-ciri pantas digantikan *كَي* contoh;

أَسْلِمَ حَتَّى تَدْخُلَ الْجَنَّةَ

"Masuklah Islam, agar supaya engkau masuk surga"

3. Jarang digunakan untuk *istitsna'*.

لَيْسَ الْعَطَاءُ مِنَ الْفُضُولِ سَمَاحَةً حَتَّى تَجُودَ وَمَا لَدَيْكَ قَلِيلٌ

"Pemberian dari kelebihan bukan dermawan, kecuali kamu dermawan
saat apa yang ada padamu sedikit"

Ketiga belas, رَبُّ maknanya terdapat perbedaan pendapat ;

1. Menunjukkan *taqlil* selamanya. Pendapat ini menurut mayoritas, seperti Imam Khalil, Sibawaih, Isa ibn Umar, Yunus, Abi Zaid, Abi 'Amr ibn al-'Ala', Al-Akhfasy, Al-Mazini, Ibn As-Siraj, Al-Jurmi, Al-Mubarrad dan lain-lain. Contoh,

أَلَا رَبُّ مَوْلُودٍ وَلَيْسَ لَهُ أَبٌ * وَذِي وَلَدٍ لَمْ يَلِدْهُ أَبَوَانِ

*"Ingat, sedikit anak terlahir tanpa bapak,
dan anak yang tidak diadakan kedua orang tuanya"*

Maksud syair ini adalah Nabi Isa as dan Adam as.

2. *Taksir* selamanya. Pendapat ini disampaikan oleh Imam Ibn Durustuwaih dan segolongan ulama. Contoh;

رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ (الحجر: ٢)

*"Orang-orang yang kafir itu seringkali (nantinya di akhirat) menginginkan,
kiranya mereka dahulu (di dunia) menjadi orang-orang muslim"*

3. Terlaku untuk *taqlil* dan *taksir* secara seimbang serta tidak tertentu pada salah satunya. Pendapat ini dinukil Imam Ibn Hayyan dari sebagian Mutaakhirin.
4. Mayoritas terlaku untuk *taqlil*, jarang untuk *taksir*. Pendapat ini diungkapkan Imam Abu Nashr Al-Farabi dan sekelompok ulama serta menjadi pilihan Imam As-Suyuthi.
5. Kebalikan versi keempat di atas. Pendapat ini disampaikan pengarang At-Tashil dan dipilih Ibn Hisyam dalam Al-Mughni.
6. Tidak dibuat untuk kedua makna tersebut, namun رُبُّ adalah huruf *itsbat* yang tidak menunjukkan *taqlil* atau *taksir*. Akan tetapi kedua makna ini difahami melalui *amrin kharaji* (faktor eksternal). Pendapat ini dipilih Imam Ibn Hayyan.
7. Bermakna *taksir* dalam konteks pembanggaan dan pengagungan, dan *taqlil* pada selain keduanya. Pendapat ini diungkapkan oleh Imam Ibn As-Sayyid.
8. Menunjukkan bilangan yang *mubham* (tidak jelas), baik *taksir* atau *taqlil*-nya. Pendapat ini diungkapkan Imam Ibn Al-Badzisy dan Ibn At-Thahir.

Keempat belas, عَلَى maknanya sebagai berikut ;

1. Menurut pendapat Ashah terkadang berbentuk isim dengan arti 'di atas', contoh;

عَدَوْتُ مِنْ عَلَى السَّطْحِ

"Aku berangkat lewat sisi atas (dataran tinggi) pantai"

2. Berbentuk huruf untuk makna *isti'la'*, baik secara *hissi* (terlihat), contoh (الرَّحْمَنُ: ٢٦) كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ (Semua yang ada di bumi itu akan binasa).
Atau secara *maknawi*, contoh (البقرة: ٢٥٣) فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ (Kami lebihkan sebagian (dari) mereka atas sebagian yang lain).

3. *Mushahabah*, contoh; (البقرة: ١٧٧) وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ (Dan memberikan harta bersama dengan cintanya atas harta itu).
4. *Mujawazah*, contoh; رَضِيتُ عَلَيْهِ (Aku meridhai atas dirinya).
5. *Ta'liil*, contoh (البقرة: ١٨٥) وَلْتَكْبُرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ (Dan hendaklah kamu mengagungkan Allah karena petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu).
6. *Dharfiyah*, (القصص: ١٥) وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا (Dan Musa masuk ke kota ketika penduduknya sedang lengah).
7. *Istidrak*, (Fulan tidak masuk surga karena jelek perbuatannya, akan tetapi dia tidak putus asa dari rahmat Allah SWT). فَلَنْ لَا يَدْخُلَ الْجَنَّةَ لِسُوِّ صَنِيعِهِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَنْتَهِسُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ
8. *Ziyadah*, contoh; لَا أَخْلِفُ عَلَى يَمِينٍ (Aku tidak akan berikrar sumpah)
9. Adapun عَلَا يَعْلُو maka berstatus *fi'il*³⁹. Contoh;

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ (القصص: ٤)

"Sesungguhnya Fir'aun telah berbuat sewenang-wenang di muka bumi"

الخَامِسَ عَشَرَ الْقَاءُ الْعَاطِفَةُ	Kelima belas, الْقَاءُ yang menjadi huruf 'athaf,
لِلتَّرْتِيبِ الْمَعْنَوِيِّ وَالذِّكْرِيِّ	menunjukkan tartib secara makna dan penyebutan, ta'qib dalam setiap perkara sesuai modelnya, dan menunjukkan sababiyah.
وَلِلتَّعْقِيبِ فِي كُلِّ شَيْءٍ بِحَسَبِهِ	
وَلِلسَّبَبِيَّةِ السَّادِسَ عَشَرَ فِي	Keenam belas, فِي menunjukkan dua model
لِلظَرْفَيْنِ وَالْمُصَاحَبَةِ وَالتَّغْلِيلِ	dharaf, mushahabah, ta'liil, isti'la', taukid, ta'widh,
وَالِاسْتِعْلَاءِ وَالتَّوَكِيدِ وَالتَّغْوِيزِ	menggunakan makna إِلَى, بَاءُ, dan مِنْ.
وَبِمَعْنَى الْبَاءِ وَإِلَى وَمِنْ السَّابِعِ	Ketujuh belas, كَيْ menunjukkan ta'liil, dan
عَشَرَ كَيْ لِلتَّغْلِيلِ وَبِمَعْنَى أَنَّ	menggunakan makna أَنَّ mashdariyah.
الْمَصْدَرِيَّةِ الثَّامِنَ عَشَرَ كُلُّ اسْمٍ	Kedelapan belas, كُلُّ sebuah isim yang
لِاسْتِفْرَاقِ أَفْرَادِ الْمُتَكْرِ	menunjukkan makna menghabiskan afraad
وَالْمَعْرِفِ الْمَجْمُوعِ وَأَجْزَاءِ	lafadz nakirah, makrifat yang berbentuk jamak,
الْمُفْرَدِ الْمَعْرِفِ التَّاسِعَ عَشَرَ	dan menghabiskan juz-juz lafadz makrifat

³⁹ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 162-163

اللَّامُ لِلتَّغْلِيلِ وَالْإِسْتِحْقَاقِ mufrad.
 وَالْإِخْتِصَاصِ Kesembilan belas, اللَّامُ menunjukkan *ta'li'*,
 وَالصَّيْرُورَةَ أَيْ الْعَاقِبَةَ وَالْتَّمِيلِ *istihqaq, ikebtishash, milki, shairurah* yakni 'aqibah,
 وَشَبَّهَهُ وَتَوْكِيدِ الثَّنْفِي وَالْتَّعْدِيَةِ *tamlik, syibb tamlik, taukid nafi, ta'diyah, ta'kid,*
 وَالتَّأْكِيدِ وَبِمَعْنَى إِلَى وَعَلَى وَفِي menggunakan makna إِلَى, عَلَى, فِي, dan
 وَعِنْدَ وَبَعْدَ وَمِنْ وَعَنْ عَنْ.

الَّامُ, كُلُّ وَكَيْ, فِي, الْفَاءُ, dan MAKNA.

Kelima belas, الْفَاءُ maknanya sebagai berikut ;

1. Sebagai huruf 'athaf, menunjukkan tartib secara makna dan penyebutan (*dzikri*), serta *ta'qib* (menjadikan sesuatu sesudah perkara lain tanpa selang waktu lama) dalam setiap perkara sesuai modelnya, contoh;

- قَامَ زَيْدٌ فَعَمَرُوا (*Zaid berdiri kemudian 'Amr*). Di sini berdirinya 'Amr terjadi setelah berdirinya Zaid dengan selang waktu tidak lama.
- تَزَوَّجَ فُلَانٌ فَوُلِدَ لَهُ (*l'ulan menikah kemudian dikaruniai anak*). Manakala antara menikah dan mendapatkan karunia anak hanya dipisah waktu hamil dan sejenak untuk berhubungan badan.
- Contoh *tartib* secara penyebutan, yakni peng-*athaf*-an lafadz *mufassshal* (berisikan perincian), pada lafadz *mujmal* (global);

إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا غُرُبًا أَثَرَابًا (الواقعة: ٣٥-٣٧)

"Sesungguhnya Kami menciptakan mereka (bidadari-bidadari) dengan langsung, dan Kami jadikan mereka gadis-gadis perawan, penuh cinta lagi sebaya umurnya"

2. Menunjukkan *sababiyah*. Namun juga diharuskan *ta'qib*.

فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ (القصص: ١٥)

"Lalu Musa meninjunya, dan matilah musubnya itu"

Keenam belas, فِي maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan dua model *dharaf*, yaitu *zaman*, contoh;

وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ (البقرة: ٢٠٣)

"Dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah dalam beberapa hari yang berbilang"

Dan makan, contoh;

وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ (البقرة: ١٨٧)
"Sedang kamu beri'tikaf dalam mesjid"

2. Mushababah,

قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ (الأعراف: ٣٨)
"Masuklah kamu sekalian ke dalam neraka bersama umat-umat"

3. Ta'lil,

لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَفْضُتُمْ فِيهِ (النور: ١٤)
"Niscaya kamu ditimpa azab yang besar, karena pembicaraan kamu tentang berita bohong itu"

4. Isti'la',

وَلَا ضَلْبُنْكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ (طه: ٧١)
"Sesungguhnya aku akan menyalib kamu sekalian di atas pangkal pohon kurma"

5. Taukid,

وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا (هود: ٤١)
"Naiklah kamu sekalian ke perahu"

6. Ta'widh, contoh زَهَدْتُ فِيمَا رَغَبْتُ (Aku berzuhud atas apa yang aku sukai),
asalnya زَهَدْتُ مَا رَغَبْتُ فِيهِ.

7. Menggunakan makna مِنْ, إِلَى, dan بَاءٌ.

جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ (الشورى: ١١)
"Dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan (pula), dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu"

فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ (ابراهيم: ٩)
"Tali mereka menutupkan tangannya ke mulutnya"

هَذَا ذِرَاعٌ فِي الْقَوْبِ
"Ini adalah lengan dari baju"

Ketujuh belas, كَيْ maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan ta'lil, dan menashabkan fi'il mudhari' dengan أَنْ yang tersimpan, contoh;

جِئْتُ كَيْ أَنْظُرَكَ
"Aku datang agar supaya dapat melihatmu"

2. Menggunakan makna أَنْ mashdariyah, dengan cara dimasuki lam,

contoh;

جِئْتُ لِيَكُنْ تُكْرِمَنِي

"Aku datang agar supaya engkau memuliakanku"

Kedelapan belas, كُلُّ maknanya sebagai berikut ;

1. Isim yang menunjukkan makna menghabiskan *afrad* (individu) lafadz *nakirah* yang disandarinya, contoh;

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ (ال عمران: ١٨٥)

"Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati"

Dan lafadz *makrifat* yang berbentuk *jamak*, contoh;

كُلُّ الْعَبِيدِ جَاءُوا

"Setiap hamba sahaya datang"

Serta menghabiskan juz-juz lafadz *makrifat mufrad*, contoh;

كُلُّ زَيْدٍ أَوْ الرَّجُلِ حَسَنٌ

"Setiap Zaid atau Seorang laki-laki bagus"

Kesembilan belas, اللَّامُ maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan *ta'wil*, contoh;

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ (النحل: ٤٤)

"Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia"

2. *Istihqaq*, contoh النَّارُ لِلْكَافِرِينَ (Neraka bagi orang-orang kafir).
3. *Ikhtishash*, contoh الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ (Surga hanya bagi orang-orang bertaqwa).
4. *Milki*, contoh اللَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (البقرة: ٢٨٤) (Kepunyaan Allah-lah segala apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi).
5. *Shairurah* yakni 'aqibah, contoh;

فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا (القصص: ٨)

"Maka dipungutlah ia oleh keluarga Fir'aun yang akibatnya dia menjadi musuh dan kesedihan bagi mereka".

6. *Tamlik*, contoh وَهَبْتُ لِزَيْدٍ ثَوْبًا (Aku memberi baju bagi Zaid).

7. *Syibh tamlik*, contoh;

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً (النحل: ٧٢)

"Allah menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari isteri-isteri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu"

8. *Taukid nafi*, contoh, (الأَنْفَال: ٣٣) وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ (Dan Allah sekali-kali tidak akan mengazab mereka, sedang kamu berada di antara mereka).
9. *Ta'diyah*, contoh, مَا أَضْرَبَ زَيْدًا لِعَنْبِرٍ (Sesuatu yang luar biasa apakah yang menjadikan Zaid memukul Amr).
10. *Ta'kid*, contoh, (هُود: ١٠٧) إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ (Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pelaksana terhadap apa yang Dia kehendaki).
11. Menggunakan makna huruf;
 - إِلَى, contoh (فَاطِر: ٩) فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ (Maka Kami halau awan itu kesuatu negeri yang mati).
 - عَلَى, contoh (الإِسْرَاءُ: ١٠٧) يَخْرُجُونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا (Mereka menyunjungkur atas muka mereka sambil bersujud).
 - فِي, contoh (الْأَنْبِيَاءُ: ٤٧) وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari kiamat).
 - عِنْدَ, contoh (ق: ٥) بَلْ كَذَّبُوا بِالحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ (Sebenarnya, mereka telah mendustakan kebenaran manakala kebenaran itu datang kepada mereka). Bacaan ini menurut versi qiraah Imam al-Jahdari, yakni dengan lam terbaca *kasrah* dan *mim* tanpa *tasydid*.
 - بَعْدَ, contoh (الإِسْرَاءُ: ٧٨) أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ (Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir).
 - مِنْ, contoh (سَمِعْتُ لَهُ صُرَاخًا) (Aku mendengar teriakan dari orang itu).
 - عَنْ, contoh (الْأَحْقَافُ: ١١) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ (Dan orang-orang kafir berkata kepada orang-orang yang beriman: "Kalau sekiranya di (Al Quran) adalah suatu yang baik, tentulah mereka tiada mendahului kami (beriman) kepadanya")⁴⁰.

العِشْرُونَ لَوْلَا حَرْفُ مَعْنَاهُ فِي Keduapuluh, لَوْلَا adalah huruf yang maknanya dalam jumlah ismiyah, tercegahnya jawab karena wujudnya syarat, dan makna dalam jumlah mudhariyyah adalah tahdhidh, serta makna dalam jumlah madhiyah adalah taubikh. Menurut sebagian pendapat berlaku untuk nafi.

⁴⁰ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 163-169 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 348-351

وَقِيلَ تَرُدُّ لِلنَّفْيِ الْحَادِي
وَالْعَشْرُونَ لَوْ حَرْفٌ شَرِطٌ
لِلْمَاضِي وَيَقُلُّ لِلْمُسْتَقْبَلِ قَالَ
سَيَبُوءُهُ حَرْفٌ لِمَا كَانَ سَيَقَعُ
لَوْ قُوعٌ غَيْرُهُ وَقَالَ غَيْرُهُ حَرْفٌ
امْتِنَاعٌ لِامْتِنَاعٍ وَقَالَ الشَّلَوِيُّ
لِلْمَجْرَدِ الرِّبْطِ وَالصَّحِيحُ وَفَاقًا
لِلشَّيْخِ الْإِمَامِ امْتِنَاعٌ مَا يَلِيهِ
وَاسْتِلْزَامُهُ لِتَالِيهِ ثُمَّ يَنْتَقِي التَّالِي
إِنْ نَاسَبَ وَلَمْ يَخْلُفْ الْمُقَدِّمُ
غَيْرُهُ كَ {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا
اللَّهُ لَفَسَدَتَا} لَا إِنْ خَلَفَهُ
كَقَوْلِكَ لَوْ كَانَ إِنْسَانًا لَكَانَ
حَيَوَانًا وَيَثْبُتُ التَّالِي إِنْ لَمْ
يُنَافِ وَيَنَاسِبُ بِالأَوَّلَى كَلَوْ لَمْ
يَخْفَ لَمْ يَعْصِ أَوْ الْمُسَاوَاةُ كَلَوْ
لَمْ تَكُنْ رَبِيبَةً لِمَا حَلَّتْ
لِلرَّضَاعِ أَوْ الْأَدْوَنَ كَقَوْلِكَ لَوْ
انْتَفَقْتُ أُخُوَّةَ النَّسَبِ لِمَا حَلَّتْ
لِلرَّضَاعِ. وَتَرُدُّ لِلتَّمَنِّي وَالْعَرْضِ
وَالتَّخْضِيبِ وَالتَّقْلِيلِ نَحْوُ وَلَوْ
بِظَلْفٍ مُحْرِقٍ

Kedua puluh satu, *لَوْ* adalah huruf syarat untuk madzi dan sedikit digunakan untuk mustaqbal. Imam Sibawaih mengatakan *لَوْ* adalah huruf yang menunjukkan sesuatu yang akan terjadi, karena terjadinya perkara lain. Selain Beliau mengatakan sebagai huruf yang menunjukkan tercegahnya jawab, karena tercegahnya syarat. Imam As-Syalubin mengatakan, hanya sekedar penghubung. Pendapat Shahih, sependapat dengan Syaikh Al-Imam As-Subki, *لَوْ* adalah huruf yang menunjukkan tercegahnya sesuatu yang mengiringinya, dan hal ini menetapkan pada jawab yang mengiringinya. Kemudian jawab ternafikan, apabila serasi dengan syarat, dan hal lain tidak bisa menggantikan syarat, seperti contoh;

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا

Tidak demikian apabila hal lain bisa menggantikan syarat, seperti ucapanmu;

لَوْ كَانَ إِنْسَانًا لَكَانَ حَيَوَانًا

Dan jawab akan tetap, apabila penetapan tersebut tidak menafikan pada tidak adanya syarat, dan penetapan tersebut serasi dengan tidak adanya syarat, baik dengan *awlawi*, contoh,

لَوْ لَمْ يَخْفَ لَمْ يَعْصِ

Atau *musawah*, contoh,

لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيبَةً لِمَا حَلَّتْ لِلرَّضَاعِ

Atau *adwan*, contoh,

لَوْ انْتَفَقْتُ أُخُوَّةَ النَّسَبِ لِمَا حَلَّتْ لِلرَّضَاعِ

Terlaku juga untuk tamanni, 'ardh, tahdhidh, dan taqlil, contoh'

تَصَدَّقُوا وَلَوْ بِظَلْفٍ مُحْرِقٍ

MAKNA لَوْلَا, DAN لَوْ.

Keduapuluh, لَوْلَا maknanya sebagai berikut ;

1. Berbentuk huruf yang maknanya dalam jumlah ismiyah, tercegahnya jawab karena wujudnya syarat,

لَوْلَا زَيْدٌ لَّا هُنْتُكَ

"Seandainya Zaid tidak ada, pastilah aku akan menghinamu"

'Menghina' tercegah karena keberadaan Zaid. Kata زَيْدٌ sebagai syarat yang kedudukannya menjadi *mubtada'* dari *khabar* yang wajib dibuang.

2. Makna dalam jumlah *mudhariyyah* adalah *tabdhidh* (menuntut dengan keras),

لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ (النمل : ٤٦)

"Hendaklah kamu meminta ampun kepada Allah"

3. Makna dalam jumlah *madhiyah* adalah *taubikh* (mencela).

لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ (النور : ١٣)

"Mengapa mereka (yang menuduh itu) tidak mendatangkan empat orang saksi atas berita bohong itu?"

4. Menurut sebagian pendapat berlaku untuk *nafi* (negatif).

فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ (يونس : ٩٨)

"Dan mengapa tidak ada (penduduk) suatu kota yang beriman"

Keduapuluh satu, لَوْ maknanya sebagai berikut ;

1. Huruf syarat untuk *madzi*, contoh;

لَوْ جَاءَ زَيْدٌ لَّا كُرِمْتُهُ

"Seandainya Zaid datang, maka pastilah aku akan memulyakannya"

Dan ulama berbeda pendapat mengenai fungsinya;

- a. Pendapat masyhur di kalangan pakar nahwu, bahwa fungsinya huruf yang menunjukkan tercegahnya jawab, karena tercegahnya syarat. Dalam contoh di atas, tercegahnya 'memulyakan' karena tercegahnya 'kedatangan' dari Zaid.
- b. Imam Sibawaih mengatakan, لَوْ adalah huruf yang menunjukkan sesuatu yang akan terjadi, karena terjadinya perkara lain. Artinya, menetapkan perbuatan di masa lampau yang diharapkan tetap karena tetapnya perkara lain. 'Diharapkan tetap' artinya tidak terjadi.
- c. Imam As-Syalubin yang diikuti Al-Khadhrawi mengatakan, hanya

sekedar penghubung jawab dengan syarat serta hanya menunjukkan penggantungan pada masa lampau (*madzi*). Secara ijma' tidak menunjukkan pencegahan (*imtina*) atau ketetapan (*tsabut*). Imam Ibn Hisyam berkomentar, pendapat yang disampaikan dua ulama ini seperti mengingkari hal-hal yang bersifat pemahaman pasti. Karena pemahaman pencegahan (*imtina*) sudah amat gamblang. Setiap orang yang mendengar kata-kata *لَوْ فَعَلَ* (*jika dia berbuat*), maka dipastikan dia memahami perbuatan tersebut tidak terjadi.

- d. Pendapat Shahih, sependapat dengan Imam As-Subki, *لَوْ* adalah huruf yang menunjukkan tercegahnya sesuatu yang mengiringinya, dan hal ini menetapkan pada jawab yang mengiringinya. Contoh;

لَوْ قَامَ زَيْدٌ قَامَ عَمْرُو (*Seandainya Zaid berdiri, maka 'Amr juga berdiri*)

'Berdirinya Zaid' dihukumi tidak ada, dimana keberadaannya menetapkan keberadaan 'berdiri' bagi 'Amr. Dalam hal ini diperinci;

- Menetapkan ternafikannya jawab. Hal ini apabila jawab serasi dengan syarat, baik karena adanya hubungan kelaziman akal, adat atau syara', serta hal lain tidak bisa menggantikan syarat. Seperti contoh;

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (الأنبياء : ٢٢)

"Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa"

Dalam hal ini 'rusaknya langit dan bumi' serasi dengan 'banyaknya tuhan', karena secara adat adanya tuhan lebih dari satu akan menimbulkan saling ketergantungan atau tidak adanya kesepakatan menciptakan sesuatu. Dan 'banyaknya tuhan' tidak bisa digantikan hal lain agar serasi dengan jawabnya.

- Tidak menetapkan ternafikannya jawab. Hal ini apabila ada hal lain yang dapat menggantikan syarat, seperti ucapanmu;

لَوْ كَانَ إِنْسَانًا لَكَانَ حَيَوَانًا

"Sekiranya makhluk itu manusia, maka pastilah hewan"

Dalam hal ini, 'hewan' serasi dengan 'manusia', karena secara akal hewan adalah juz (bagian) dari hakikat manusia. Namun 'manusia' bisa digantikan hal lain seperti keledai agar serasi runtutannya dengan hewan. Sehingga ternafikannya 'manusia' tidak menetapkan ternafikannya 'hewan', karena bisa jadi

makhluk tersebut keledai.

- Menetapkan adanya jawab disertai tidak adanya syarat. Hal ini apabila penetapan tersebut tidak menafikan pada tidak adanya syarat, dan penetapan tersebut serasi dengan tidak adanya syarat, baik dengan *awlawi* (lebih tinggi nilainya)⁴¹, contoh hadits⁴²,

لَوْ لَمْ يَخَفْ لَمْ يَعْصِ

*"Sekiranya Shuhaib tidak takut pada Allah SWT,
maka pastilah dia tidak berbuat durhaka"*

"Tidak berbuat maksiat" dikaitkan dengan 'tidak takut pada Allah SWT', padahal yang lebih serasi dikaitkan dengan kebalikannya, yakni 'takut pada Allah SWT' yang dihasilkan dari faidah لَوْ.

Karena faidah لَوْ mencegah terjadinya syarat, dimana dalam contoh di atas isi dari syarat yaitu 'tidak takut' adalah *nafi* (negatif). Dan pencegahan *nafi* menghasilkan *itsbat* (positif), yakni 'takut pada Allah SWT'. Makna lengkapnya, Shuhaib tidak pernah berbuat maksiat dalam keadaan apapun, baik disertai takut pada Allah SWT, atau tanpa ada rasa takut dimana hal ini untuk mengagungkan Allah SWT dari maksiat hambanya.

Atau *musawab* (setara), contoh,

لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيبَةً لَمَا حَلَّتْ لِلرِّضَاعِ

*"Sekiranya Durrah bukan anak tiri, pastilah
dia tidak halal (bagiku) karena persusuan"*

Dicuplik dari hadits Muttafaq 'alah, bahwa Nabi SAW bersabda mengenai Durrah, anak perempuan Ummi Salamah, manakala

⁴¹ Maksud *awlawi* adalah kebalikan dari syarat lebih tinggi nilainya dibandingkan syarat. Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, juz I hal. 454

⁴² Hadits ini oleh sebagian ulama disandarkan pada shahabat Umar, sebagian lain me-marfu'-kannya. Meskipun demikian hadits ini tidak diketahui, tidak bersanad, dan tidak ditemukan di kitab-kitab hadits setelah diteliti, sebagaimana statemen Syekh Bahauddin As-Subki dalam "Arus al-Afrah" dan al-Hafidz Abu Al-Fadhal Al-'Iraqi dalam fatwanya. Namun dalam kitab Al-Hilyah karya Abi Nu'a'im terdapat hadits dengan sanad marfu' dari shahabat Umar berbunyi ;

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ فِي سَالِمٍ مَوْلَى أَبِي حُدَيْفَةَ إِنَّ سَالِمًا شَدِيدُ الْحُبِّ فِي اللَّهِ لَوْ كَانَ لَا يَخَافُ اللَّهَ مَا عَصَاهُ

"Bahwa Nabi SAW bersabda tentang Salim hamba sahaya Abi Hudzaifah, "Salim sungguh sangat mencintai Allah SWT, sekiranya dia tidak takut kepada Allah, pasti dia tidak mendurhakainya"

Hanya saja dalam sanadnya terdapat Ibn Ahyaf_Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 163-169 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, juz I hal. 455

mendengar kaum wanita memperbincangkan bahwa Beliau hendak menikahinya;

لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِّبَتِي فِي حِجْرِي مَا حَلَّتْ لِي لِإِنِّهَا أَبْنَةُ أَخِي مِنَ الرِّضَاعِ

"Sekiranya Durrah bukan anak tiriku dalam pemeliharaanku, pastilah dia tidak halal bagiku, karena dia anak saudaraku sepenyusuan"

"Tidak halal" dikaitkan dengan 'bukan anak tiri' dengan penjelasan keberadaannya sebagai anak perempuan dari saudara sepenyusuan. Dalam hal ini, 'sepenyusuan' ini serasi secara syar'i dengan hukum 'tidak halal'. Di sisi lain faidah لَوْ menghasilkan makna Durrah adalah 'anak tiri' dari Nabi SAW, yang mana hal ini juga serasi secara syar'i dengan hukum 'tidak halal'. Posisi keharaman sebab sepenyusuan dan *mushabarah* (kekeluargaan sebab perkawinan) adalah setara. Sehingga makna dari hadits tersebut adalah Durrah tidak halal bagi Nabi SAW, karena dia memiliki dua sifat yang masing-masing sudah mengharamkannya untuk dinikahi, yakni sebagai anak tiri dan anak saudara sepenyusuan.

Atau *adwan* (lebih rendah), contoh ucapanmu mengenai wanita yang ditawarkan kepadamu untuk dinikahi,

لَوْ اِنْتَقَتْ أُخُوَّةُ الرِّضَاعِ لَمَا حَلَّتْ لِلنَّسَبِ

"Sekiranya persaudaraan sepenyusuan tidak ada, pastilah dia tidak halal bagiku, karena hubungan nasab"

"Tidak halal" dikaitkan dengan 'tidak adanya sepenyusuan' yang kemudian dijelaskan dengan adanya persaudaraan nasab, dimana 'persaudaraan nasab' ini serasi secara syar'i. Di sisi lain 'tidak halal' dikaitkan dengan 'adanya sepenyusuan' yang dihasilkan dari faidah لَوْ. Dan hal ini juga serasi secara syar'i dengan 'tidak halal', hanya saja nilainya lebih rendah daripada yang pertama. Karena haramnya nikah sebab persaudaraan sepenyusuan lebih rendah dibandingkan sebab persaudaraan nasab.

2. Sedikit digunakan untuk *mustaqbal* (masa yang akan datang), artinya mengaitkan *mustaqbal* pada *mustaqbal* lain. Contoh;

أَكْرِمَ زَيْدًا وَلَوْ أَسَاءَ

"Muliakanlah Zaid, meskipun dia berbuat jelek"

Contoh lain;

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا (النساء: ٩)

"Dan mereka hendaklah takut kepada Allah, manakala mereka meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah"

3. Terlaku juga untuk *tamanni*, yakni mengharap sesuatu yang tidak ada harapan terjadi, *'ardh*, yakni mengharap sesuatu dengan halus, dan *tabdhidh*, yakni mengharap sesuatu dengan dorongan. Di sini *fi'il mudhari* dinashabkan dengan *أَنَّ* yang tersimpan, dan terletak setelah *fa'* berposisi menjadi jawab. Contoh *tamanni*;

فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (الشعراء: ١٠٢)

"Maka sekiranya kita dapat kembali sekali lagi (ke dunia) niscaya kami menjadi orang-orang yang beriman"

Contoh *'ardh*;

لَوْ تَنَزَّلَ عِنْدِي فَتُصِيبَ خَيْرًا

"Andaikan kamu mau singgah di sampingku, niscaya kamu akan memperoleh kebaikan"

Contoh *tabdhidh*;

لَوْ تَأْمُرُ فَتَطَاعَ

"Hendaklah kamu memerintah, pastilah kamu ditaati"

4. *Taqlil*, contoh;

تَصَدَّقُوا وَلَوْ يَظْلِفُ مُخْرَقٌ

"Bersedekahlah, meskipun dengan kuku binatang yang dibakar"⁴³

الثَّانِي وَالْعِشْرُونَ لَنْ حَرْفُ نَفِيٍّ	Kedua puluh dua, لَنْ sebagai huruf nafi,
وَنَصْبٍ وَاسْتِقْبَالٍ وَلَا تُفِيدُ	nashab, dan <i>istiqbal</i> . Tidak berfaidah
تَوْكِيدَ النَّفْيِ وَلَا تَأْيِيدَهُ خِلَافًا	mengukuhkan dan melanggengkan nafi,
لِمَنْ زَعَمَهُ وَتَرَدُّ لِلدَّعَاءِ وَفَاقًا	berbeda dengan golongan yang menyangka
لِابْنِ عُصْفُورٍ الثَّالِثِ وَالْعِشْرُونَ	demikian. Terlaku juga untuk <i>du'a</i> , sesuai
مَا تَرَدُّ اِسْمِيَّةٌ وَحَرْفِيَّةٌ مَوْصُولَةٌ	pendapat Imam Ibnu 'Ushfur.
وَنَكِرَةٌ مَوْصُوفَةٌ وَلِلتَّعَجُّبِ	Kedua puluh tiga, مَا terlaku berbentuk isim
	dan huruf. Ada yang menjadi <i>maushul</i> , dan
	<i>nakirah maushufah</i> . Dan untuk <i>ta'jjub</i> , berbentuk

⁴³ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 171-173

وَاسْتِفْهَامِيَّةٌ وَشَرْطِيَّةٌ زَمَانِيَّةٌ
وَعَيْرُ زَمَانِيَّةٍ وَمَصْدَرِيَّةٌ كَذَلِكَ
وَنَافِيَّةٌ وَزَائِدَةٌ كَافَّةٌ وَعَيْرُ كَافَّةٍ
الرَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ مِنْ لَابِتْدَاءِ
الْعَايَةِ غَالِبًا وَلِلتَّبْعِيضِ وَالتَّبْيِينِ
وَالْعُغْلِيلِ وَالبَدَلِ وَالْعَايَةِ
وَتَنْصِصِ الْعُومِ وَالْفُضْلِ
وَمُرَادُفُهُ الْبَاءُ وَعَنْ وَفِي وَعِنْدَ
وَعَلَى الْخَامِسُ وَالْعِشْرُونَ مَنْ
شَرْطِيَّةٌ وَاسْتِفْهَامِيَّةٌ وَمَوْصُولَةٌ
وَنَكِيرَةٌ مَوْصُوفَةٌ قَالَ أَبُو عَلِيٍّ
وَنَكِيرَةٌ تَامَّةٌ السَّادِسُ
وَالْعِشْرُونَ هَلْ لِطَلَبِ التَّصْدِيقِ
الْإِيجَابِيِّ لَا لِلتَّصَوُّرِ وَلَا لِلتَّصْدِيقِ
السَّلْبِيِّ السَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ الْوَاوُ
لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ وَقِيلَ لِلتَّرْتِيبِ
وَقِيلَ لِلْمَعِيَّةِ

istifhamiyah, *syarhiyah* *zamaniyah* dan selain *zamaniyah*. Terlaku juga sebagai mashdar, sebagaimana *zamaniyah*, menjadi nafi, *zaidah* pencegah amal, dan yang tidak mencegah amal.

Keduapuluh empat, مِنْ umumnya menunjukkan batas maksimal permulaan, *tab'idh*, *tabyin*, *ta'lil*, *badal*, *ghayah*, menjelaskan makna umum, *fashl*, menyamai makna بَاءُ, عَنْ, فِي, عَلَى, dan عِنْدَ.

Keduapuluh lima, مَنْ berbentuk syarat, *istifham*, *maushul*, dan *nakirah maushufah*. Imam Abu 'Ali berkata, sebagai *nakirah tammah*.

Keduapuluh enam, هَلْ untuk menuntut *tashdiq* berbentuk *ijab*, tidak untuk *tashawwur* dan *tashdiq* berbentuk *salb*.

Keduapuluh tujuh, وَاوُ menunjukkan kumpulnya dua lafadz secara mutlak. Menurut sebagian pendapat menunjukkan *tartib*, dan pendapat lain, menunjukkan *ma'yyah* (berbarengan).

MAKNA DAN وَاوُ, هَلْ, وَمَنْ, وَمِنْ, وَمَا, وَلَنْ.

Keduapuluh dua, لَنْ maknanya sebagai berikut ;

1. Sebagai huruf nafi, nashab, dan *istiqbal*. Tidak berfaidah mengukuhkan dan melanggengkan nafi. Sebagian ulama seperti Imam Az-Zamakhshari berbeda pendapat. Beliau dalam kitab Al-Mufassshal dan Al-Kassaf menyatakan berfaidah mengukuhkan nafi yang bersifat mustaqbal. Dalam kitab Al-Unmudza'j mengatakan, berfaidah menafikan sesuatu pada zaman mustaqbal selamanya (*ta'bid*). Contoh;
 - لَنْ أَفْعَلَهُ (Saya tidak akan melakukan hal itu selamanya)

- لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا (Sekali-kali sesembahan selain Allah tidak dapat menciptakan seekor lalatpun)-Al-Hajj : 73

Menurut Imam Ibn Malik, apa yang disampaikan Imam Az-Zamakhshari dipicu dari keyakinannya dalam QS. Al-A'raf : 143;

لَنْ تَرَانِي

"Kamu sekali-kali tidak sanggup melibat-Ku"

Menurutnya, Allah SWT tidak bisa dilihat, dimana hal ini adalah batal.

2. Terlaku juga untuk *du'a*, sesuai pendapat Imam Ibnu 'Ushfur. Contoh;

لَنْ تَرَالُوا كَذِبَكُمْ ثُمَّ لَا زِلَ > < ثُ لَكُمْ خَالِدًا خُلُودَ الْجِبَالِ

"Semoga kamu tidak terus-menerus demikian,

Kemudian aku akan selalu melanggengi selanggeng gunung-gunung"

Kedua puluh tiga, مَا maknanya sebagai berikut ;

1. Terlaku berbentuk isim, bentuknya bermacam-macam;

- a. Menjadi *maushul*, contoh;

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ (النحل : ٩٦)

"Apa yang di sisimu akan lenyap, dan apa yang ada di sisi Allah adalah kekal"

- b. *Nakirah maushufah*, contoh;

مَرَرْتُ بِمَا مُعْجِبٌ لَكَ

"Aku berjalan bertemu dengan sesuatu yang membuatmu heran"

- c. *Ta'jjub*, contoh;

مَا أَحْسَنَ زَيْدًا

"Luar biasa yang membuat Zaid menjadi baik"

- d. *Istifhamiyah*, contoh;

فَمَا خَطْبُكُمْ (الحجر : ٥٧)

"Apakah urusanmu yang penting (selain itu)?"

- e. *Syarthiyah zamaniyah*, contoh;

فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ (التوبة : ٧)

"Maka selama mereka berlaku lurus terhadapmu, hendaklah kamu berlaku lurus (pula) terhadap mereka"

- f. *Syarthiyah selain zamaniyah*, contoh;

وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ (البقرة : ١٩٧)

"Dan apa yang kamu kerjakan berupa kebaikan, niscaya Allah mengetahuinya"

2. Terlaku berbentuk huruf. Adakalanya;

- a. Terlaku sebagai *masdar zamaniah*, contoh;

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (التغابن : ١٦)

"Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu"

- b. *Masdar ghairu zamaniah*, contoh;

فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ (السجدة : ١٤)

"Maka rasailah olehmu (siksa ini) disebabkan kamu melupakan"

- c. Menjadi nafi, baik beramal, contoh,

مَا هَذَا بَشَرًا (يوسف : ٣١)

"Ini bukanlah manusia"

Atau tidak beramal, contoh,

وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ (البقرة : ٢٧٢)

"Dan janganlah kamu membelanjakan sesuatu melainkan karena mencari keridhaan Allah"

- d. *Zaidah pencegah amal*, contoh,

قَلَمَّا يَدُومُ الْوَصَالُ

"Sedikit persahabatan yang abadi"

Dan yang tidak mencegah amal, contoh,

افْعَلْ هَذَا إِنَّمَا لَا

"Kerjakan hal ini, jika kamu tidak mengerjakan yang lain"

Kedua puluh empat, مِنْ maknanya sebagai berikut ;

1. Umumnya menunjukkan batas maksimal permulaan tempat, contoh
(Dari Masjidil Haram) *مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ* (الإسراء : ١)
contoh, *مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ* (التوبة : ١٠٨)
contoh, *إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ* (النمل : ٣٠).
(Dari permulaan hari) atau selain keduanya,
2. *Tab'idh*, contoh, *حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ* (أل عمران : ٩٢)
(Sebelum kamu menafkahkan sebagian harta yang kamu cintai).
3. *Tabyin*, contoh, *مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ* (البقرة : ١٠٦)
(Ayat mana saja yang Kami nasakhkan).
4. *Ta'liil*, contoh, *يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ* (البقرة : ١٩)
(Mereka menyumbat telinganya dengan anak jarinya, karena (mendengar suara) petir).
5. *Badal*, contoh, *أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ* (التوبة : ٣٨)
(Apakah kamu puas dengan kehidupan di dunia sebagai ganti kehidupan di akhirat?).

6. *Ghayab*, contoh, قَرَّبْتُ مِنْهُ (Aku mendekat kepada dia).
7. Menjelaskan makna umum, contoh, مَا فِي الدَّارِ مِنْ رَجُلٍ (Di rumah tidak ada seorang laki-laki-pun).
8. *Fashl*, contoh, (البقرة : ٢٢٠) وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ (Dan Allah mengetahui siapa yang membuat kerusakan dari yang mengadakan perbaikan).
9. Menyamai makna huruf;
 - بَاءٌ, contoh (الشورى : ٤٥) يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ (Mereka melihat dengan pandangan yang lesu).
 - عَنْ, contoh (الأنبياء : ٩٧) قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا (Sesungguhnya kami adalah dalam kelalaian tentang ini).
 - فِي, contoh (الجمعة : ٩) إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ (Apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at).
 - عِنْدَ, contoh (آل عمران : ١٠) لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا (Harta benda dan anak-anak mereka, sedikitpun tidak dapat menolak (siksa) Allah dari mereka).
 - عَلَى, contoh (الأنبياء : ٧٧) وَنَصَرْنَا مِنْ الْقَوْمِ (Dan Kami telah menolongnya dari kaum).

Keduapuluh lima, مَنْ maknanya sebagai berikut ;

1. Berbentuk syarat, contoh (النساء : ١٢٣) مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ (Barangsiapa yang mengerjakan kejahatan, niscaya akan diberi pembalasan dengan kejahatan itu).
2. *Istifham*, contoh (يس : ٥٢) مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا (Siapakah yang membangkitkan kami dari tempat-tidur kami (kubur)?).
3. *Maushul*, contoh (الرعد : ١٥) وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (Hanya kepada Allah-lah sujud (patuh) segala apa yang di langit dan di bumi).
4. *Nakirah maushufah*, contoh (Aku berjalan bertemu orang yang mengherankan dirimu).
5. Imam Abu 'Ali berkata, sebagai *nakirah tammah*, contoh;

وَنِعَمَ مَنْ هُوَ فِي سِرٍّ وَإِعْلَانٍ

"Dia adalah sebaik laki-laki di waktu sembunyi dan terang-terangan"

Keduapuluh enam, هَلْ maknanya untuk menuntut *tashdiq*, yakni menghukumi ada atau tidaknya sebuah penyandaran hukum. Tidak untuk

tashawwur dan *tashdiq* berbentuk *salb*. Contoh; هَلْ قَامَ زَيْدٌ (*Apakah Zaid berdiri*).

Pernyataan pengarang bahwa menuntut *tashdiq* hanya untuk kalam *ijab* (positif), menurut Syekh Jalaluddin adalah kealpaan yang diambil dari pendapat Ibn Hisyam.

Catatan; perangkat istifham terbagi menjadi beberapa bagian;

1. Perangkat yang menuntut *tashawwur* dan *tashdiq*, yaitu hamzah.
2. Perangkat yang menuntut *tashawwur* saja, yaitu semua perangkat istifham selain هَلْ.
3. Perangkat yang menuntut *tashdiq* saja, yaitu هَلْ.

Keduapuluh tujuh, زَاوٍ maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan pengumpulan hukum secara mutlak tanpa batasan, baik perbuatan terjadi satu waktu dari dua orang, atau salah satunya mendahului. Contoh; جَاءَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو (*Zaid dan 'Amr datang*). Dalam hal ini ada kemungkinan keduanya datang bareng, atau salah satu ada yang lebih dahulu dan yang lain lebih akhir.
2. Menurut pendapat kedua, menunjukkan tartib, dan pendapat ketiga, menunjukkan *ma'yyah* (berbarengan). Semisal dalam contoh di atas, maka menurut pendapat kedua, 'Amr datang lebih akhir, dan menurut pendapat ketiga, mereka berdua datang berbarengan⁴⁴.

⁴⁴ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 173-178

AMR (PERINTAH)

الْأَمْرُ

أ م ر حَقِيقَةٌ فِي الْقَوْلِ
الْمَخْصُوصِ تَجَازً فِي الْفِعْلِ وَقِيلَ
لِلْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ وَقِيلَ هُوَ مُشْتَرَكٌ
بَيْنَهُمَا قِيلَ وَبَيَّنَ الشَّانَ وَالصِّفَةَ
وَالشَّيْءَ وَحَدَّهُ اقْتِضَاءُ فِعْلٍ غَيْرِ
كُفَّ مَذْلُولٌ عَلَيْهِ بِغَيْرِ كُفٍّ وَلَا
يُعْتَبَرُ فِيهِ غُلُوٌّ وَلَا اسْتِغْلَاءٌ
وَقِيلَ يُعْتَبَرَانِ وَاعْتَبَرَتْ الْمُعْتَزَلَةُ
وَأَبُو إِسْحَاقَ الشَّيْرَازِيَّ وَابْنُ
الضَّبَّاحِ وَالسَّمْعَانِيُّ الْعُلُوُّ وَأَبُو
الْحُسَيْنِ وَالْإِمَامُ وَالْأَمِيدِيُّ وَابْنُ
الْحَاجِبِ الْإِسْتِغْلَاءُ وَاعْتَبَرَ أَبُو
عَلِيٍّ وَابْنُهُ إِرَادَةَ الدَّلَالَةِ بِاللَّفْظِ
عَلَى الطَّلَبِ وَالطَّلَبُ بِيَدَيْهِ
وَالْأَمْرُ غَيْرُ الْإِرَادَةِ خِلَافًا
لِلْمُعْتَزَلَةِ.

Lafadz yang tersusun dari huruf ا (alif), م (mim), dan ر (ra') secara hakikat diperuntukkan pada ucapan tertentu, dan secara majaz diperuntukkan pada perbuatan. Menurut sebagian pendapat untuk kadar yang dipersekutukan. Pendapat lain, dipersekutukan antara keduanya, dan menurut ulama lain juga antara keadaan, sifat dan perkara.

Definisi amr adalah tuntutan melakukan perbuatan selain mencegah yang ditunjukkan dengan selain lafadz كُفَّ. Dalam amr tidak memandang 'uluw (tingginya derajat penuntut) dan isti'la' (bernada tinggi), dan menurut pendapat lain, keduanya dipertimbangkan. Mu'tazilah, Abu Ishaq as-Syairazi, Ibn as-Shabagh dan as-Sam'ani mensyaratkan 'uluw, sedangkan Abu al-Husain, Al-Imam, Al-Amidi, Ibn Hajib mensyaratkan isti'la'. Abu Ali dan anaknya mensyaratkan menghendaki dalalah thalab (tuntutan) dengan lafadznya.

Mengenai thalab sifatnya mudah difahami. Dan kedudukan amr bukanlah iradah, berbeda dengan pendapat mu'tazilah.

DEFINISI DAN PEMBAGIAN AMR

Amr terbagi menjadi dua macam;

1. *Amr lisani*, yaitu lafadz yang tersusun dari huruf ا (alif), م (mim), dan ر (ra'). Dimana secara hakikat memiliki arti ucapan tertentu, yakni bahasa yang menuntut dilakukannya sebuah perbuatan, contoh;

وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ (طه : ١٣٢)

"Dan perintahkanlah kepada keluargamu mendirikan shalat"

Makna ayat ini adalah قُلْ لَهُمْ صَلَاتُكُمْ (Katakan pada mereka, "Shalatlah kalian!").

Dan secara majaz memiliki arti perbuatan, contoh;

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ (آل عمران : ١٥٩)

"Dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam perbuatan itu"

Makna kata 'amr' di sini adalah الْفِعْلُ الَّذِي تُعْزِمُ عَلَيْهِ (Perbuatan yang hendak kamu lakukan).

Menurut sebagian pendapat untuk kadar yang dipersekutukan antara ucapan dan perbuatan. Pendapat lain, dipersekutukan antara keduanya. Dan menurut ulama lain, dipersekutukan antara ucapan, perbuatan, keadaan (urusan), sifat dan perkara. Contoh¹;

- وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (هود : ٩٧) (Padahal urusan Fir'aun sekali-kali bukanlah urusan yang benar).
- لِأَمْرِ مَا يُسَوِّدُ مَنْ يَسُودُ (Karena sifat yang sempurna, orang mulia diangkat menjadi pemimpin).
- لِأَمْرِ مَا جَدَعَ قَصِيرٌ أَنْفَهُ (Karena sesuatu apakah, Qashir memotong hidungnya).

2. *Amr Nafsi* (*Nafsi*), yaitu tuntutan melakukan perbuatan selain mencegah yang ditunjukkan dengan selain lafadz كُفِّ. Dari definisi ini dapat disimpulkan beberapa hal;

- Kata 'tuntutan' memasukkan bentuk *jazm* (mantap/mengharuskan) dan *ghaira jazm* (tidak mengharuskan). Dan mengecualikan makna *ibahah* dan makna lain yang terpakai dalam shighat amr (akan dijelaskan dalam babnya).
- Kata 'perbuatan selain mencegah', memasukkan perbuatan yang isinya tidak mencegah, seperti اضْرِبْ (*Pukullah!*). Dan mengecualikan nahi yang isinya perbuatan mencegah.
- Kata 'yang ditunjukkan dengan selain lafadz كُفِّ', memasukkan perbuatan mencegah yang ditunjukkan dengan

¹ Contoh dalam Syarah dengan lafadz إِنَّمَا أَمْرُنَا لِقَائِهِ إِذَا أَرْزَأْتَهُ tidak ditemukan bunyi ayatnya dalam Al-Qur'an, yang ada dalam QS. An-Nahl : 40: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرْزَأْتَهُ atau mungkin yang dikehendaki adalah QS. Yasin : 82 : إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ - Ibn An-Najjar, Syarah al-Kawkab al-Munir' vol III hal 07.

lafadz **كُفْ** dan yang semakna, seperti **أُتْرِكْ** (*Tinggalkan!*), **دَعْ** (*Tinggalkan!*), dan **ذَرْ** (*Tinggalkan!*). Lafadz-lafadz ini disebut amr, bukan nahi. Dan mengecualikan perbuatan mencegah yang ditunjukkan dengan selain lafadz **كُفْ**, seperti **لَا تَفْعَلْ** (*Jangan kamu lakukan!*).

Perbedaan amr *lisani* dan *nafsan* adalah, amr *lisani* berujud ucapan yang menuntut dilakukannya sebuah perbuatan, sedangkan amr *nafsan* adalah tuntutan itu sendiri².

SILANG PENDAPAT PERSYARATAN **عُلُوٌّ DAN **إِسْتِعْلَاءٌ****

Ada dua istilah dalam persyaratan amr, **عُلُوٌّ** dan **إِسْتِعْلَاءٌ**.

عُلُوٌّ adalah lebih tingginya derajat penuntut dibandingkan orang yang dituntut. Seperti tuntutan Allah swt pada hamba-Nya. Hal ini merupakan sifat dari mutakallim (penuntut).

إِسْتِعْلَاءٌ adalah tuntutan yang bernada tinggi, meskipun sebenarnya penuntut tidak lebih tinggi derajatnya. Seperti tuntutan fakir miskin pada orang kaya dengan keras dan nada tinggi. Hal ini merupakan sifat dari kalam (tuntutan).

Mengenai dua syarat di atas ada empat pendapat ulama:

1. Mensyaratkan **عُلُوٌّ** saja, sehingga apabila penuntut setara derajatnya, disebut *illimas*, dan jika penuntut lebih rendah derajatnya, maka disebut *su'al*. Diungkapkan oleh kelompok Mu'tazilah, Abu Ishaq as-Syairazi, Ibn as-Shabagh dan as-Sam'ani.
2. Mensyaratkan **إِسْتِعْلَاءٌ** saja, diungkapkan Abu al-Husain dari Mu'tazilah, Imam Ar-Razi, al-Amidi dan Ibn al-Hajib.
3. Mensyaratkan keduanya, sehingga mengucapkan amr tanpa kedua unsur tersebut adalah majazi. Diungkapkan Imam Ibn Al-Qusyairi dan Qadhi Abd Al-Wahhab.
4. Tidak mensyaratkan keduanya, karena penyebutan amr tidak membutuhkan keduanya. Diungkapkan oleh pensyarah Jam'u al-Jawami' dan Zakariya al-Anshari. Pendapat ini adalah yang Ashah³.

² Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 180, Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 366-368, Dr M. Hasan Hito, Al-Wajiz, vol I hal.131-132

³ Ibid

MENGHENDAKI DALALAH THALAB

Abu Ali Al-Juba'i dan anaknya, Abu Hasyim dari kalangan Mu'tazilah menganggap bahwa selain syarat **عَلُو** harus ada syarat menghendaki arah makna (*dalalah*) dari lafadz *amr* adalah member faidah *thalab* (tuntutan). Apabila pembicara tidak menghendaki hal tersebut, maka tidak disebut *amr*, karena terkadang lafadz tersebut terpakai pada selain makna *thalab*, seperti *tabdid* (menakut-nakuti). Untuk membedakannya tidak ada cara lain selain dengan menghendaki makna *thalab*. Dalam hal ini mayoritas ulama menolak, mereka mengatakan, pemakaian lafadz *amr* pada selain makna *thalab* adalah majazi yang bisa dicermati lewat *qarinah*, berbeda ketika yang dihendaki makna *thalab*.

SIFAT DARI THALAB

Dalam hal ini *thalab* (tuntutan) bersifat *badibi* (mudah difahami), artinya pemahamannya dihasilkan hanya dengan tangkapan hati, tanpa ada analisa. Karena setiap orang berakal dapat membedakan antara *thalab* dan fungsi lain, seperti *ikhbar* (memberi kabar). Dan *thalab* bersifat *wijdani* (ditemukan lewat kepekaan hati), seperti lapar dan kenyang. Dari sini, seharusnya definisi *amr* terdahulu dengan redaksi 'tuntutan' yang artinya adalah *thalab* termentahkan. Karena *thalab* berstatus lebih samar pemaknaannya, padahal sebuah *ta'rif* (definisi) menggunakan perkara yang lebih samar tidak bisa diterima⁴.

ANTARA AMR DAN IRADAH

Kalangan Mu'tazilah menganggap *amr* dan *iradah* adalah sama. Manakala mereka mengingkari keberadaan kalam *nafsi*, namun tidak mungkin mengingkari *iqtidha'* (tuntutan) dalam definisi *amr*, hingga kemudian mereka menyebut *amr* adalah *iradah*.

Menurut Ahlus Sunnah, *amr* dan *iradah* (kehendak) adalah dua hal yang berbeda. Terkadang seseorang memberi perintah, padahal dia tidak menghendaki. Seperti majikan yang memukul hamba sahayanya karena tidak taat perintah. Manakala perkara ini di meja hijaukan di depan hakim, majikan tersebut memerintahkan hamba sahayanya untuk melayaninya minum, padahal sebenarnya majikan tidak menghendaki hambanya menyanggupi. Hal ini semata-mata untuk membuktikan ketidak taatan hambanya di depan hakim. Dan terkadang sebaliknya, seseorang menghendaki, namun tidak memberi perintah. Seperti

⁴ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 182

seseorang yang memerintahkan anaknya yang masih kecil menghapuskan pelajaran. Dia mengatakan, "Jika kamu menghapuskan pelajaranmu, maka aku beri imbalan. Namun jika tidak hapal, aku beri sangsi". Kemudian dia membiarkan anak tersebut untuk menguji ketaatannya. Ternyata dia menjumpai anak tersebut hanya bermain tidak mau menghapus. Dia biarkan hal itu, padahal dia mampu malarang anaknya bermain. Dalam hal ini, orang tersebut telah menghendaki anaknya bermain, karena dia mampu mencegahnya. Namun dia tidak memerintahkan anaknya bermain. Sedangkan anak tersebut bermain bukan karena patuh pada orang tuanya. Hanya saja dia bermain atas kehendak orang tuanya.

Dari penjelasan ini, nampak jelas perbedaan antara *amr* dan *iradah*, keduanya tidak sama dan berlainan. Dapat disimpulkan menjadi empat kategori;

1. Memerintah sekaligus menghendaki, seperti keimanan Shahabat Abu Bakar ra, dimana Allah SWT memerintahkan sekaligus menghendakinya.
2. Memerintah, namun tidak menghendaki, seperti keimanan Abu Lahab, dimana Allah SWT memerintah, namun tidak menghendakinya.
3. Tidak memerintah, dan tidak menghendaki, seperti kafirnya orang yang mati dalam keadaan beriman.
4. Tidak memerintah, namun menghendaki, seperti kafirnya Musailamah, dimana Allah SWT tidak memerintah, namun menghendakinya⁵.

مَسْأَلَةٌ : الْقَائِلُونَ بِالنَّفْسِيِّ
اِخْتَلَفُوا هَلْ لِلْأَمْرِ صِيغَةٌ تَخْصُهُ
وَالثَّقْفِيُّ عَنِ الشَّيْخِ فَقِيلَ لِلْوَقْفِ
وَقِيلَ لِلِاسْتِرَاكِ وَالْخِلَافِ فِي
صِيغَةِ إِفْعَلْ

Permasalahan : mereka yang berpendapat adanya kalam nafsi, berselisih dalam hal, apakah bagi *amr* terdapat shighat khusus. Pendapat yang menafikan datang dari Imam Abi Hasan al-Asy'ari. Menurut satu pendapat, (penafian) tersebut karena ditanggihkan, pendapat yang lain karena dipersekutukan. Perbedaan pendapat terjadi dalam shighat *إِفْعَلْ*.

PERDEBATAN SEPUTAR SHIGHAT *AMR NAFSI*

Mereka yang berpendapat adanya kalam *nafsi*, pada tahap berikutnya berselisih, apakah dalam *amr* terdapat shighat khusus, artinya

⁵ Dr M. Hasan Hito, Al-Wajiz, vol I hal.133 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 197

menunjukkan pada *amr*, tidak pada yang lain.

1. Pendapat pertama menyatakan ada shighat khusus pada *amr*, dimana selain makna *amr* tidak bisa difahami manakala *qarinah* tidak ditemukan. Seperti *fi'il amr*, *isim fi'il*, dan *fi'il mudhari'* yang bersanding dengan huruf *lam*.
2. Pendapat kedua menyatakan tidak ada shighat khusus. Dan shighat dapat menunjukkan *amr* dengan adanya *qarinah*. Contoh, صَلِّ لِرُؤْمَا (*Shalatlah kamu secara wajib*). Pendapat ini diklaim datang dari Imam Abi Hasan al-Asy'ari. Murid-murid Beliau berbeda pendapat mengenai maksudnya. Menurut satu pendapat, Beliau bermaksud menanggukuhkan statusnya, karena ucapan seseorang "إِفْعَلْ", tidak diketahui tercetak dalam bahasa Arab untuk menunjukkan makna apa? dari semua makna yang berlaku. Pendapat lain, Beliau menghendaki bahwa bahasa tersebut dipersekutukan antara beberapa makna yang berlaku.

Menurut Imam Haramain dan Al-Ghazali, perbedaan pendapat di atas terjadi dalam shighat *إِفْعَلْ* dan bahasa-bahasa yang menunjukkan *amr*, tidak dalam ucapan semisal : *أَمَرْتُكَ* (*Aku memerintahkanmu*), *أَوْجَبْتُ عَلَيْكَ* (*Aku mewajibkan kepadamu*), dan *أَلَزَمْتُكَ* (*Aku mengharuskanmu*)⁶.

وَتَرَدُّ لِلْجُوبِ وَالْتَدْبِ وَالْإِبَاحَةِ	Shighat <i>إِفْعَلْ</i> ditemukan berlaku untuk menunjukkan,
وَالْتَهْدِيدِ وَالْإِشَادِ وَإِرَادَةِ	(1) wajib, (2) sunnah, (3) mubah,
الْإِمْتِنَالِ وَالْإِذْنِ وَالْتَأْدِيبِ	(4) menakut-nakuti, (5) memberi petunjuk,
وَالْإِنْذَارِ وَالْإِمْتِنَانِ وَالْإِكْرَامِ	(6) menghendaki dilakukan, (7) mengizinkan,
وَالْتَسْخِيرِ وَالتَّكْوِينِ وَالتَّعْجِيزِ	(8) mendidik adab, (9) memperingatkan,
وَالْإِهْأَانَةِ وَالتَّسْوِيَةِ وَالدُّعَاءِ	(10) memberi anugrah, (11) memulyakan,
وَالْتَمْنِي وَالْإِحْقَارِ وَالتَّخِيرِ	(12) merubah wujud, (13) menjadikan,
وَالْإِنْعَامِ وَالتَّقْوِيضِ وَالتَّعْجِبِ	(14) melemahkan, (15) menghinakan,
وَالْتَكْذِيبِ وَالتَّشْوِيرِ وَالْإِعْتِبَارِ	(16) menyamakan, (17) doa, (18) berkhayal,
	(19) meremehkan, (20) mengkhabarkan,
	(21) memberi nikmat, (22) menyeraikan,
	(23) terheran-heran, (24) mendustakan,
	(25) musyawarah, dan (26) mengambil teladan.

⁶ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 183

BEBERAPA MAKNA SHIGHAT أَفْعَلْ

Shighat أَفْعَلْ dan setiap bahasa yang menunjukkan amr, diberlakukan memiliki beragam makna. Imam Ibn As-Subki menyebutkan ada 26 makna;

No	Makna	Contoh
1.	الْإِجَابُ (wajib)	أَقِيمُوا الصَّلَاةَ "Dirikanlah shalat"
2.	الدَّبُّ (sunnah)	فَكَايِبُهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا "Dan buatlah kontrak kitabah pada hamba-hamba itu, jika kalian meyakini mereka mampu dan dapat dipercaya"
3.	التَّأْدِيبُ (mendidik adab)	وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ "Dan janganlah kamu melupakan keutamaan di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Melihat segala apa yang kamu kerjakan".
4.	الْإِرْشَادُ (memberi petunjuk)	وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ "Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli".
5.	الْإِذْنُ (mengijinkan)	أَدْخُلْ "Masuklah!" (saat ada orang mengetuk pintu).
6.	الْإِبَاحَةُ (membolehkan)	كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ "Makanlah dari makanan yang baik-baik".
7.	إِرَادَةُ الْإِمْتِقَالِ (ingin dijalankan)	إِسْقِنِي مَاءً "Berilah aku air minum!". (saat orang haus meminta minum pada orang lain).
8.	الْإِكْرَامُ (memulyakan)	أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ "Masuklah ke dalamnya dengan sejahtera lagi aman".
9.	الْإِمْتِنَانُ (memberi anugrah)	فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ "Maka makanlah yang halal lagi baik dari rezki yang telah diberikan Allah kepadamu".
10.	التَّهْدِيدُ (menakut-nakuti)	اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ "Perbuatlah apa yang kamu kehendaki".
11.	الْإِنْدَارُ (memberi peringatan)	قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ "Katakanlah: "Bersenang-senanglah kamu, karena sesungguhnya tempat kembalimu ialah neraka".
12.	الْإِهْأَانَةُ (menghinakan)	دُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ "Rasakanlah, sesungguhnya kamu orang yang perkasa lagi mulia".

13.	الِإِحْتِقَارُ (meremehkan)	أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ "Lemparkanlah apa yang hendak kamu lemparkan."
14.	التَّسْخِيرُ (merubah wujud)	كُونُوا قِرْدَةً خَاسِيْنَ "Jadilah kamu kera yang hina"
15.	التَّكْوِينُ (menjadikan)	كُنْ فَيَكُونُ "Kun (jadilah)", maka jadilah ia".
16.	التَّعْجِيزُ (melemahkan)	فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ "Buatlah satu surat (saja) yang semisal Al Qur'an itu".
17.	التَّسْوِيَةُ (menyamakan)	فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا "Maka baik kamu bersabar atau tidak, sama saja bagimu".
18.	الدُّعَاءُ (doa)	اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي "Ya Allah ampunilah aku"
19.	التَّعَمِّيُّ (berkhayal)	أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي "Ingatlah wahai malam yang panjang, hendaklah menjadi terang"
20.	الْخَبَرُ (mengabari)	فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا "Maka mereka akan tertawa sedikit dan menangis banyak".
21.	الْإِنْعَامُ (memberi nikmat)	كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ "Makanlah di antara rezki yang baik yang telah Kami berikan kepadamu".
22.	التَّقْوِيضُ (menyerahkan)	فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ "Maka putuskanlah apa yang hendak kamu putuskan".
23.	التَّعَجُّبُ (terheran-heran)	أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ "Lihatlah bagaimana mereka membuat perumpamaan-perumpamaan kepadamu"
24.	التَّكْذِيبُ (mendustakan)	فُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَإِنِّي لَأَكْفَرُ "Maka bawalah T'aurat itu, lalu bacalah dia jika kamu orang-orang yang benar".
25.	الْمُسْوَارَةُ (musyawarah)	فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى "Maka fikirkanlah apa pendapatmu".
26.	الِإِغْتِبَارُ (menggambil teladan)	أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ "Perhatikanlah buahnya di waktu pohonnya berbuah".

⁷ Malam yang panjang diposisikan sebagai sesuatu yang mustahil hilang berganti siang.

Perbedaan beberapa makna dari amr yang memiliki kemiripan;

1. التَّدْبُ untuk tujuan pahala akhirat, التَّأْدِيبُ bertujuan membersihkan akhlak dan memperbaiki adat kebiasaan, dan الإِزْمَاد tujuannya adalah kemashlahatan dunia, seperti memperkuat kepercayaan dalam muamalah, tanggung jawab harta, dan segala macam hak.
2. الإِبَاحَةُ berbentuk murni izin, الإِمْتِنَانُ izin yang disertai penyebutan kebutuhan atau ketidakmampuan kita, dan الإِنْعَام disertai penyebutan kebutuhan paling pokok.
3. التَّهْدِيدُ adalah menakut-nakuti dan الإِئْذَارُ adalah menyampaikan dibarengi dengan menakut-nakuti.
4. الإِهْمَاءَةُ dilakukan dengan ucapan, perbuatan, meninggalkan ucapan atau meninggalkan perbuatan tertentu, tidak hanya sekedar keyakinan. Dan الإِحْقَاقُ berupa keyakinan saja atau minimal berawal dari keyakinan.
5. التَّسْخِيرُ adalah berpindah dari keadaan satu menuju keadaan lainnya yang direndahkan dan التَّكْوِينُ wujud dengan cepat dari keadaan tidak ada, tanpa ada perpindahan dari keadaan satu menuju yang lain⁸.

وَالْجُمْهُورُ حَقِيقَةً فِي الْوُجُوبِ لَعَنَهُ أَوْ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا مَذَاهِبُ وَقِيلَ فِي التَّدْبِ وَقَالَ الْمَاثِرِيُّ لِلْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُمَا وَقِيلَ مُشْتَرَكُهُ بَيْنَهُمَا وَتَوَقَّفَ الْقَاضِي وَالْعَزَالِيُّ وَالْأَمِيدِيُّ فِيهَا وَقِيلَ مُشْتَرَكُهُ فِيهِمَا وَفِي الإِبَاحَةِ وَقِيلَ فِي الثَّلَاثَةِ وَالتَّهْدِيدِ وَقَالَ عَبْدُ الْجَبَّارِ لِإِرَادَةِ الإِمْتِنَانِ وَقَالَ الْأَبْهَرِيُّ أَمْرُ اللَّهِ تَعَالَى لِلْوُجُوبِ	Menurut mayoritas ulama, shighat amr hakikatnya menunjukkan wajib secara lughat, atau syara', atau akal, di sini terdapat beberapa madzhab. Menurut satu pendapat, menunjukkan sunnah. Imam al-Maturidi mengatakan, menunjukkan kadar yang dipersekutukan antara keduanya. Pendapat lain, dipersekutukan antara wajib dan sunnah. Sedangkan Al-Qadhi, Al-Ghazali, dan Al-Amidi menanggukuhkan status makna di dalamnya. Pendapat lain, dipersekutukan dalam keduanya dan mubah. Versi lain, dalam ketiga hal ini dan tahdid. Dan Imam 'Abdul Jabbar mengatakan untuk menghendaki dilakukan. Imam Al-abhari mengatakan, amr (perintah)
--	--

⁸ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 183-184, At-Taftazani, Syarh At-Talwih 'ala at-Taudhih, vol I hal. 287, Az-Zarkasyi, al-Bahr Al-Muhith, vol. II hal.93-98, dan Dr M. Hasan Hito, Al-Wajiz, vol I hal.137

وَأَمْرُ النَّبِيِّ ﷺ الْمُبْتَدَأُ لِلتَّنْذِيرِ
وَقِيلَ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْحُمْسَةِ الْأَوَّلِ
وَقِيلَ بَيْنَ الْأَحْكَامِ وَالْمُخْتَارِ
وَقَالَا لِلشَّيْخِ أَبِي حَامِدٍ وَإِمَامِ
الْحَرَمَيْنِ حَقِيقَةٌ فِي الطَّلَبِ
الْجَائِزِ فَإِنْ صَدَرَ مِنَ الشَّارِعِ
أَوْجَبَ الْفِعْلَ

Allah ta'ala menunjukkan wajib, dan perintah Nabi SAW yang menjadi pijakan awal menunjukkan sunnah. Pendapat lain, dipersekutukan antara lima perkara yang pertama. Versi lain, dipersekutukan antara lima macam hukum. Dan menurut pendapat yang dipilih, sesuai pendapat Syaikh Abi Hamid dan Imam Haramain, secara hakikat menunjukkan tuntutan yang mantab. Kemudian apabila muncul dari pembuat syariat, maka mewajibkan untuk dilakukan.

SILANG PENDAPAT MAKNA HAKIKAT AMR

Ulama berbeda pendapat mengenai apakah makna yang secara hakikat dikehendaki dari shighat *افْعَلْ*. Dalam hal ini terdapat dua belas pendapat;

1. Menurut mayoritas ulama, shighat amr secara hakikat menunjukkan wajib saja, dan secara majaz menunjukkan makna yang lain. Mengenai perspektif penunjukannya, terdapat beberapa madzhab. *Madzhab pertama*, secara lughat, karena pakar lughat menetapkan bahwa pembangkang perintah majikan berhak menerima sangsi. Pendapat ini diceritakan dalam Al-Burhan dari Imam As-Syafi'i, serta dishahihkan oleh Imam Abu Ishaq. *Madzhab kedua*, secara syara', karena secara lughat shighat tersebut hanya menunjukkan tuntutan, sedangkan yang memantapkan dan menetapkan arah makna wajibnya, dalam arti terkena sangsi (siksa) apabila ditinggalkan, didapatkan dari syara' dalam perintahnya atau perintah dari seseorang yang syara' mewajibkan ditaati. Pendapat ini dipilih Imam Haramain. *Madzhab ketiga*, faidah wajib didapatkan dari lughat yang mengharuskan mengarah pada wajib, karena mengarahkan pada sunnah akan merubah makna menjadi ; *افْعَلْ إِنْ شِئْتَ (Lakukanlah jika kamu menghendaki)*, padahal pembatasan 'jika kamu menghendaki' ini tidak tersebut dalam redaksi.
2. Shighat amr secara hakikat menunjukkan sunnah, karena hal ini yang diyakini dari dua jenis *thalab* (tuntutan). Disampaikan oleh Imam Abu Hasyim dan ulama lain.
3. Menunjukkan kadar tertentu yang dipersekutukan antara wajib dan sunnah, yakni *thalab* (tuntutan). Sehingga hal ini tergolong *tawathu'* (kesamaan *afrod* dalam memiliki makna *thalab*), mengantisipasi

- terjadinya *isytirak* (persekutuan makna) dan majaz. Disampaikan oleh Imam Abu Manshur al-Maturidi.
4. Secara hakikat diperuntukkan pada makna wajib dan sunnah, artinya termasuk bentuk *isytirak*. Disampaikan Imam Al-Murtadha dari kalangan Syiah.
 5. Secara hakikat diperuntukkan pada keduanya dan mubah.
 6. Secara hakikat diperuntukkan pada empat makna, tiga makna di atas, dan *tabdid*. Artinya dipersekutukan antara keempatnya.
 7. Secara hakikat diperuntukkan pada empat makna di atas, dan *irsyad*.
 8. Dipersekutukan antara lima macam hukum, wajib, sunnah, mubah, makruh dan haram.
 9. Bahwa amr (perintah) Allah SWT secara hakikat menunjukkan wajib, dan perintah Nabi SAW yang menjadi pijakan awal⁹, secara hakikat menunjukkan sunnah. Apabila tidak menjadi pijakan awal, seperti perintah yang mencocoki nash dan yang menjelaskan dalil mujmal, maka secara hakikat juga menunjukkan wajib. Disampaikan oleh Imam Abu Bakar Al-Abhari dari kalangan Malikiyyah.
 10. Secara hakikat menunjukkan tuntutan yang mantab secara lughat. Sehingga tidak menerima pembatasan dengan 'kehendak', serta ancaman sangsi (siksaan) tetap berdasarkan syara' sebab *amrin kharij* (faktor eksternal). Dari sini penetapan wajib adalah hasil akumulasi semuanya. Pendapat ini dipilih oleh Syaikh Abi Hamid Al-Isfirayni dan Imam Haramain serta pilihan dalam kitab Jam'u al-Jawami' ini. Perbedaan dengan pendapat pertama di atas, bahwa di sini tuntutan mantap ditetapkan berdasarkan lughat dan kewajiban diambil dari akumulasi lughat dan syar'i. Sedangkan pendapat pertama di atas tuntutan mantap sekaligus makna kewajiban ditetapkan berdasarkan syara'. Menurut ulama lain pendapat ini sama persis dengan pendapat pertama, karena keduanya sepakat bahwa kewajiban diartikan dengan adanya sangsi (siksaan) atas ditinggalkannya perintah, juga keberadaannya dihasilkan dari syara'.
 11. Menanggihkan status makna di dalamnya, dalam arti ada kemungkinan secara hakikat menunjukkan wajib, sunnah dan keduanya. Disampaikan Imam Al-Qadhi Al-Baqilani, Al-Ghazali, dan Al-Amidi.

⁹ Maksud perintah di sini adalah yang disampaikan melalui ijtihad Nabi SAW, meskipun secara kedudukan setara dengan wahyu. Hal ini karena tidak mungkin terjadi kesalahan atau penetapan atas sesuatu yang salah. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 202

12. Shighat tersebut dibuat untuk menghendaki adanya pelaksanaan (*imtitsal*) yang mengarah pada wajib dan sunnah. Sedangkan pengambilan kesimpulan wajib dan sunnah dihasilkan dari beberapa *qarinah*. Disampaikan oleh Imam ‘Abdul Jabbar dari kalangan Mu’tazilah¹⁰.

وَفِي وُجُوبِ اعْتِقَادِ الْوُجُوبِ قَبْلَ
الْبَحْثِ خِلَافُ الْعَامِّ فَإِنْ وَرَدَ
الْأَمْرُ بَعْدَ حَظَرٍ قَالَ الْإِمَامُ أَوْ
الِاسْتِثْنَاءُ فَلِلْإِبَاحَةِ وَقَالَ أَبُو
الْطَّيِّبِ وَالشَّيْرَازِيُّ وَالسَّمْعَانِيُّ
وَالْإِمَامُ لِلْوُجُوبِ وَتَوَقَّفَ إِمَامُ
الْحَرَمَيْنِ أَمَّا النَّهْيُ بَعْدَ الْوُجُوبِ
فَالْجُمْهُورُ لِلتَّحْرِيمِ وَقِيلَ
لِلْكُرَاهَةِ وَقِيلَ لِلْإِبَاحَةِ وَقِيلَ
لِلْإِسْقَاطِ الْوُجُوبِ وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ
عَلَى وَقْفِهِ

Kemudian mengenai kewajiban meyakini wajibnya perkara yang diperintahkan sebelum meneliti, terdapat perbedaan pendapat sebagaimana dalam lafadz ‘am.

Apabila amr muncul setelah adanya larangan, Imam Ar-Razi menambahkan atau setelah permohonan izin, maka amr tersebut menunjukkan mubah. Imam Abu ‘Thayyib, as-Syairazi, as-Sam’ani dan Imam ar-Razi mengatakan, menunjukkan wajib. Dan Imam Haramain menanggukannya statusnya.

Sedangkan nahi yang muncul setelah adanya kewajiban, menurut jumhur menunjukkan haram. Pendapat lain, menunjukkan makruh, dan satu pendapat mengatakan mubah. Versi lain, menunjukkan pengguguran kewajiban. Dan imam Haramain menanggukannya statusnya.

MEYAKINI WAJIB SEBELUM DITELITI

Berpijak pada pendapat bahwa shighat amr secara hakikat menunjukkan kewajiban, manakala shighat amr tercetus dari pembawa syariat dalam keadaan terlepas dari beberapa *qarinah* yang mengarahkan, maka apakah ada keharusan meyakini bahwa yang dikehendaki adalah wajib, sebelum meneliti keberadaan perkara yang memalingkan dari kewajiban tersebut?. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat sebagaimana silang pendapat bahwa dalam lafadz ‘amm (umum) Apakah wajib diyakini makna umumnya sehingga dijadikan pegangan, sebelum meneliti adanya dalil pen-*takhsish*. Menurut pendapat Ashah (kuat), diwajibkan meyakini makna wajib pada amr¹¹ sebelum ditemukan *qarinah*

¹⁰ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi’ vol I hal 186-187

¹¹ Sekaligus mengamalkan kandungannya.

yang mengarahkan makna selain wajib. Meskipun ada kemungkinan di kemudian hari ditemukan *qarinah* yang mengarahkan pada makna sunnah atau makna-makna majaz yang lain¹².

AMR (PERINTAH) DATANG SESUDAH LARANGAN

Masih berpijak pada pendapat bahwa shighat amr secara hakikat menunjukkan kewajiban, apabila amr muncul setelah sebelumnya ada larangan atau setelah permohonan izin, maka ulama berselisih pendapat.

1. *Amr* tersebut menunjukkan *ibahah* (boleh) secara hakikat, karena *ibahah* mudah diterima hati, serta pemakaiannya dominan. Dan mudahnya hati menerima merupakan salah satu ciri hakikat. Pendapat ini diceritakan dari nash imam As-Syafi'i dan dinukil Imam Ibn Burhan dari mayoritas pakar fiqh dan ilmu kalam, serta diunggulkan Imam Ibn Hajib dan ulama lain.
2. *Amr* tersebut menunjukkan wajib secara hakikat, karena keberadaan shighat menuntut hal tersebut. Dan kemunculannya setelah ada larangan tidak mempengaruhi hal itu. Disampaikan oleh Al-Qadhi Abu at-Thayyib, Syekh Abu Ishaq as-Syairazi, Abu Al-Mudhafar as-Sam'ani, Imam Ar-Razi dan dinukil oleh mayoritas Ashhab serta merupakan pendapat oleh mayoritas pakar fiqh dan ahli kalam.
3. Menanggukuhkan statusnya. Pendapat ini disampaikan Imam Haramain dan menurut Imam Al-Bulqini merupakan pendapat yang dipilih.

Contoh menunjukkan *ibahah*,

- *وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا (المائدة : ٢) (Dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah berburu).*
- *فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشَرُوا (الجمعة : ١٠) (Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu).*
- *فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ (البقرة : ٢٢٢) (Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka).*

Contoh menunjukkan wajib,

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَامُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (التوبة : ٥)
"Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu,
maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu"

Dalam contoh di atas, 'berburu' saat melaksanakan ibadah haji sebelum diharamkan hukumnya mubah, maka setelah diperbolehkan

¹² Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 477.

hukumnya tetap mubah. Pada contoh keempat, memerangi kaum musyrik sebelum diharamkan di bulan-bulan haram hukumnya wajib, maka setelah diperbolehkan hukum wajib tetap berlangsung.

Dan apabila amr muncul setelah sebelumnya ada permohonan izin (*isti'dzan*), maka menurut Imam Fahr Ad-Din statusnya sama dengan amr yang muncul setelah larangan di atas. Contoh HR. Muttafaq 'alaih;

كَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ فَقَالَ: قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ الْخ

*"Bagaimana cara kami bershalawat kepadamu? Nabi SAW menjawab; "Katakanlah Semoga Allah SWT memberi rahmat kepada Muhammad dan seterusnya"*¹³

NAHI (PELARANGAN) SESUDAH DIWAJIBKAN

Sedangkan *nahi* (pelarangan) yang muncul setelah adanya kewajiban, ulama juga berselisih pendapat.

1. Menunjukkan *ibahah* (boleh), mempertimbangkan bahwa pelarangan (*nahi*) atas suatu perkara sesudah perkara tersebut diwajibkan, akan menghilangkan *thalab* (tuntutan) atas perkara tersebut. Sehingga hanya tersisa *takhyir* (hak memilih). Beragumentasi dengan sebuah ayat;

إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي (الكهف : ٧٦)

"Jika aku bertanya kepadamu tentang sesuatu sesudah (kali) ini, maka janganlah kamu memperbolehkan aku menyertaimu"

2. Menunjukkan penghilangan hukum wajib, sehingga menjadi *nasakh* (penghapusan hukum). Dan amr kembali pada status hukum sebelumnya, baik haram ataupun mubah.
3. Menunjukkan haram. Disampaikan oleh Jumhur. Hanya saja sebagian ulama pendukung pendapat ini adalah yang berpendapat bahwa amr yang muncul sesudah larangan menunjukkan mubah. Mereka membedakan bahwa tujuan *nahi* adalah menolak mafsadah, sedangkan amr bertujuan mengusahakan kemashlahatan. Dimana pembawa syariat lebih memprioritaskan penolakan mafsadah. Aspek lain, karena amr yang muncul sesudah larangan didukung keberadaannya yang tidak sedikit dalam Al-

5. Menanggihkan statusnya, sebagaimana dalam amr yang muncul sesudah larangan. Disampaikan oleh imam Haramain¹⁴.

مَسْأَلَةٌ : الْأَمْرُ لِطَلَبِ الْمَاهِيَةِ لَا
لِتَكَرَّارٍ وَلَا مَرَّةً وَالْمَرَّةُ ضَرُورِيَّةٌ
وَقِيلَ مَذْلُومُهُ وَقَالَ الْأُسْتَاذُ
وَالْقَزَوِينِي لِلتَّكَرَّارِ مُطْلَقًا وَقِيلَ
إِنْ عَلِقَ بِشَرْطٍ أَوْ صِفَةٍ وَقِيلَ
بِالْوَقْفِ وَلَا لِقَوْرِ خِلَافًا لِقَوْمٍ
وَقِيلَ لِلْقَوْرِ أَوْ الْعَزْمِ وَقِيلَ
مُشْتَرَكٌ وَالْمُبَادِرُ مُمْتَثِلٌ خِلَافًا
لِمَنْ مَنَعَ وَمَنْ وَقَفَ.

Amr diperuntukkan menuntut *mahiyah* (hakikat sebuah perkara), bukan *takarar* (pengulangan) dan bukan *marrah* (sekali dilakukan). Sekali dilakukan adalah *dharuriyah* (keharusan). Pendapat lain, sekali dilakukan adalah yang ditunjukkan amr. Al-Ustadz dan Al-Qazwaini mengatakan, menunjukkan pengulangan secara mutlak. Pendapat lain, menunjukkan pengulangan apabila digantungkan pada syarat atau sifat. Versi lain, menanggihkan. Dan tidak menunjukkan *faur* (segera dilakukan), berbeda dengan pendapat segolongan ulama. Pendapat lain, menunjukkan *faur* dan *'azm* (tekad kuat melakukan seketika). Versi lain, diperseketutkan (antara *faur* dan mengakhirkan). Dan orang yang bergagas melakukan dianggap telah melaksanakan perintah (*mumtatsil*). Berbeda dengan ulama yang mencegah *imtitsal* dan yang menanggihkan.

FUNGSI AMR TERKAIT TAKRAR (PENGULANGAN) DAN FAUR (DISEGERAKAN)

Amr mutlak, artinya terlepas dari beragam *qarinah*, memiliki fungsi dasar amr mewujudkan *MAHIYAH* (hakikat dan tujuannya), tidak menetapkan pengulangan (*takarar*) perbuatan yang diperintahkan dan juga tidak menuntut dilakukan satu kali (*marrah*) menurut pendapat shahih. Tujuan dasar dari amr adalah terealisasinya perbuatan yang diperintahkan (*مَأْمُورٌ بِهِ*), sedangkan dilakukan satu kali merupakan keharusan (*ضَرُورِيَّةٌ*) untuk mewujudkan tujuan tersebut. Mengikuti pendapat pertama ini, meskipun tidak menetapkan pengulangan, namun apabila ditemukan dalil di luar amr yang menuntut pengulangan, maka harus diamalkan. Contoh perintah shalat, dimana dalil kewajiban mengulangi shalat lima waktu adalah hadits shahih Bukhari-Muslim:

¹⁴ Pengarang pada bagian ini tidak menjelaskan permasalahan nahi yang muncul setelah permohonan izin (*isti'dzan*). Dalam hal ini hukumnya sama dengan nahi yang muncul sesudah adanya kewajiban. _ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 189-190.

فَرَضَ اللَّهُ عَلَى أُمَّتِي لَيْلَةَ الْإِسْرَاءِ خَمْسِينَ صَلَاةً فَلَمْ أَزَلْ أُرَاجِعُهُ
وَأَسْأَلُهُ التَّخْفِيفَ حَتَّى جَعَلَهَا خَمْسًا فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ

"Allah mewajibkan shalat lima puluh kali pada umatku di malam Isra'. Kemudian aku tidak henti-hentinya menawar dan aku minta kepadaNya keringanan, hingga Allah swt menjadikan 5 kali sehari semalam"

Contoh lain adalah puasa Ramadhan. Dalil wajib diulanginya puasa Ramadhan adalah QS. Al-Baqarah:185:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

"Barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu"

dan IIR Bukhari-Muslim:

صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَقْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ

"Berpuasalah kalian karena melihat tanggal (hilal) dan berbukalah (juga) karena melihatnya"

Ayat dan hadits di atas menyimpulkan bahwa puasa dilaksanakan setiap melihat hilal bulan Ramadhan, dikarenakan puasa dalam dua dalil tersebut digantungkan dengan melihat hilal¹⁵.

Pendapat kedua (muqabil as-shahih), amr menetapkan sekali dilakukan (*marrah*) melalui sisi lafadznya dan bahwasanya sekali dilakukan adalah *madlul* (yang ditunjukkan) amr. Sehingga tidak boleh diarahkan pada *takrar* (pengulangan) tanpa ada dalil. Disampaikan oleh mayoritas ulama. Syekh Abu Ishaq menceritakan pendapat ini dari mayoritas ashab as-Syafi'i, Abi Hanifah, mayoritas pakar fiqh dan dipilih oleh Al-Qadi Abu at-Thayyib dan Syekh Abu Hamid. Beliau mengatakan, ini adalah substansi pendapat imam As-Syafi'i. *Pendapat ketiga*, amr menetapkan pengulangan secara mutlak. Sehingga orang yang diperintah harus menjalankannya sebisa mungkin selama hidupnya¹⁶. Diungkapkan oleh Al-Ustadz Abu Ishaq al-Isfirayni, Abu Hatim al-Qazwayni dan sekelompok ulama lainnya.

Pendapat keempat, amr menetapkan pengulangan apabila digantungkan dengan syarat atau shifat. Contoh,

¹⁵ Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathîf al-Khathîb al-Mankabawiy Al-Jawî An-Nafahât, hal 54

¹⁶ Maksudnya, menjalankan setiap waktu tanpa disertai adanya مَسْقُوءٌ لَا تُحْتَمَلُ عَادَةً (kesulitan yang lazimnya tidak mampu ditanggung). Sehingga mengecualikan waktu-waktu dzarurat, seperti waktu untuk makan, minum, tidur dan lain-lain_ Ibid_ An-Nafahât, hal 55

وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (المائدة: ٦)

"Dan jika kamu junub maka mandilah".

Dan contoh,

الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلَّةٍ (النور: ٢)

"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera".

Dua ayat di atas menunjukkan bahwa pengulangan mandi dan dera terikat dan disesuaikan dengan diulanginya *janabat* dan *zina*.

Pendapat kelima, dipersekutukan antara *takrar* (pengulangan) dan *marrah* (sekali dilakukan). Sehingga ditanggihkan pemberlakuan atas salah satunya sampai adanya *qarinah*. Pendapat keenam, menanggihkan statusnya, dan tidak diarahkan pada salah satunya tanpa *qarinah*¹⁷.

Dan amr tidak menunjukkan *faur* (segera dilakukan), juga tidak menuntut *tarakhi* (ditundanya perbuatan tersebut). Amr hanya menunjukkan tuntutan dilakukannya sebuah perbuatan. Pendapat ini diungkapkan Imam As-Syafi'i dan Ashhabnya dan dipilih oleh al-Amudi, al-Baidhawi dan Ibn Hajib serta dishahihkan dalam kitab Jam'u al-Jawami'. Pendapat kedua, menunjukkan *faur* atau *'azm* (tekad kuat) seketika itu untuk melakukannya. Diungkapkan oleh sebagian Ashhab as-Syafi'i, dan al-Karkhi dari kalangan Hanafiyah. Mengambil dalil QS. Al-A'raf: 12:

مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ

"Apakah yang menghalangimu untuk bersujud (kepada Adam) di waktu Aku menyuruhmu?".

Dalam ayat ini Allah swt mencela Iblis atas keenggannya bersujud kepada Nabi Adam as seketika itu, sedangkan amr dalam hal ini bersifat mutlak. Scandainya amr tidak menuntut *faur*, maka tentunya tidak ada celaan bagi Iblis¹⁸. Pendapat ketiga, dipersekutukan (antara *faur* dan mengakhirkan).

Dan orang yang bergegas (segera) melakukan perbuatan yang

¹⁷ Akar perselisihan pendapat bermula dari pemakaian amr pada kedua hal tersebut, seperti dalam perintah haji, umrah, shalat, zakat dan puasa. Apakah pemakaian tersebut hakikat dalam keduanya, karena hakikat adalah pemakaian asal. Atau terpakai pada salah satunya, untuk menjauhi terjadinya isytirak dan majaz. Dan apakah dituntut pengulangan (*takrar*), dimana ini yang lebih dominan, atau sekali saja (*marrah*) karena ini yang diyakini, atau untuk kadar yang dipersekutukan. Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 190

¹⁸ Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathif al-Khathib al-Mankabawiy Al-Jawi _An-Nafahât, hal 55

diperintah, dimana perbuatan ini tidak dibatasi waktu, *faur* (disegerakan), atau *tarakhi* (tidak harus segera), dianggap telah melaksanakan perintah (*mumtatsil*). Pendapat kedua, tidak dianggap *mumtatsil*, karena bisa jadi menghendaki *tarakhi*. Pendapat ketiga, menanggukuhkan anggapan *mumtatsil* atau tidak. Versi terakhir ini berpijak pada pendapat bahwa peletakan amr tidak jelas kepentingannya, apakah untuk *faur*, ataukah *tarakhi*¹⁹.

مَسْأَلَةُ الرَّازِيِّ وَ الشَّيْزَانِيِّ
وَعَبْدُ الْجُبَّارِ الْأَمْرُ يَسْتَلْزِمُ
الْقَضَاءَ وَقَالَ الْأَكْثَرُ الْقَضَاءُ
بِأَمْرِ جَدِيدٍ

Imam Ar-Razi, As-Syairazi dan Abd Al-Jabbar mengatakan, amr atas sesuatu yang ditentukan waktunya menetapkan adanya *qadha'*. Mayoritas ulama mengatakan, *qadha* berdasarkan *amr jadid* (perintah baru).

AMR MENETAPKAN ADANYA QADHA'

Amr (perintah) atas perkara yang dibatasi waktu, menetapkan adanya *qadha'*, apabila tidak dikerjakan pada waktunya. Artinya, penetapan *qadha'* berdasarkan amr pertama. Pendapat ini disampaikan Imam Ar-Razi, As-Syairazi dan Abd Al-Jabbar. Hal ini dikarenakan keberadaan amr menunjukkan tuntutan untuk mengganti perkara yang ditinggalkan, karena tujuan amr adalah tercalisasinya perkara tersebut.

Mayoritas ulama mengatakan, *qadha* ditetapkan berdasarkan *amr jadid* (perintah baru). Karena sasaran dan tujuan amr pertama hanya sekedar terlaksananya sebuah perkara yang diperintahkan pada waktunya, bukan terlaksana secara mutlak. Contoh HR. Bukhari-Muslim,

مَنْ نَسِيَ الصَّلَاةَ فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا

"Barangsiapa lupa mengerjakan shalat, maka kerjakan shalat itu saat dia mengingatnya"

dan HR. Muslim,

إِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ غَفَلَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا

"Apabila salah satu dari kalian tertidur meninggalkan shalat, atau lupa mengerjakan shalat, maka kerjakan shalat itu saat dia mengingatnya"²⁰

¹⁹ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 192

²⁰ Ibid, hal 193

وَالْأَصَحُّ أَنَّ الْإِثْبَانَ بِالْمَأْمُورِ بِهِ
يَسْتَلْزِمُ الْإِجْرَاءَ وَ أَنَّ الْأَمْرَ
بِالْأَمْرِ بِالشَّيْءِ لَيْسَ أَمْرًا بِهِ وَأَنَّ
الْأَمْرَ بِلَفْظٍ يَتَنَاوَلُهُ دَاخِلٌ فِيهِ
وَأَنَّ التِّيَابَةَ تَدْخُلُ الْمَأْمُورَ إِلَّا
لِمَانَعٍ

Pendapat Ashah, bahwa melakukan perbuatan yang diperintahkan (مَأْمُورٌ بِهِ) sesuai aturan akan menetapkan *ijza'* (mencukupi). Dan bahwa perintah pada seseorang untuk memerintahkan orang lain melakukan sesuatu, bukanlah perintah pada orang lain tersebut untuk melakukannya. Serta bahwasanya pemberi perintah menggunakan lafadz yang mencakup dirinya, dinyatakan masuk dalam lafadz tersebut. Dan bahwa *niyabah* (penggantian) diterima masuk dalam perbuatan yang diperintahkan, kecuali karena ada penghalang.

MENJALANKAN PERINTAH MENETAPKAN *IJZA'*

Dilaksanakannya perbuatan yang diperintahkan (مَأْمُورٌ بِهِ) sesuai dengan ketentuan syara' melepaskan seseorang dari tuntutan amr. Dalam pengertian, melakukan perbuatan tersebut menetapkan status *ijza'* (mencukupi). Pendapat *rajih* (unggul) ini berpijak dari pengertian *ijza'* yang didefinisikan dengan *الْكَفَايَةُ فِي سُقُوطِ الطَّلَبِ* (mencukupi dalam melepaskan tuntutan). Artinya, khithab yang pada awalnya berhubungan dengan perbuatan mukallaf dengan cara tertentu, apabila dikerjakan sesuai dengan cara dan ketentuan tersebut, maka terputuslah ikatan khithab tersebut dari dirinya²¹. Terputusnya ikatan ini merupakan keharusan, karena scandainya *amr* masih tetap mengikat setelah perbuatan yang diperintahkan terlaksana, maka sama halnya menuntut sesuatu yang sudah berhasil ditunaikan.

Menurut sebagian pendapat, melakukan perbuatan tersebut tidak menetapkan *ijza'*. Versi ini berpijak pada pendapat bahwa *ijza'* adalah *إِسْقَاطُ الْقَضَاءِ* (menggugurkan tuntutan *qadla'*). Karena bisa jadi perbuatan yang telah dikerjakan masih belum melepaskan seseorang dari tuntutan *qadla'* atau masih butuh dikerjakan untuk kedua kalinya. Seperti shalat dari seseorang yang menyangka suci, namun kemudian terbukti nyata telah berhadats²².

²¹ Az-Zarkasyi, al-Bahr Al-Muhith, vol. I hal 255

²² Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathif al-Khathib al-Mankabawiy Al-Jawi_An-Nafahât, hal 58

PERINTAH UNTUK MEMERINTAHKAN ORANG LAIN

Menurut pendapat Ashah, perintah pada seseorang untuk memerintahkan orang lain melakukan sesuatu, bukanlah perintah pada orang lain tersebut untuk melakukannya. Semisal perintah kepada Zaid untuk memerintahkan orang lain melakukan sesuatu, maka perintah tersebut bukanlah perintah kepada orang lain tersebut untuk melakukannya. Artinya, tidak menjadikan orang lain tersebut diperintah berdasarkan perintah yang diberikan kepada Zaid (perintah pertama). Contoh sabda Nabi SAW dalam HR. Abi Dawud;

مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ

"Perintahkan anak-anak kalian melakukan shalat, saat mereka anak-anak berumur tujuh tahun"

Maka dalam hal ini anak-anak tidak diperintahkan menjalankan shalat oleh *syari'* (pembawa syariat). Menurut sebagian pendapat, perintah tersebut juga sebagai perintah kepada anak-anak untuk melakukan shalat. Karena jika tidak demikian, maka perintah tersebut tidak berguna pada selain *mukhabhab* (penerima titah). Dalam hal ini, apabila ditemukan *qarinah* bahwa selain *mukhabhab* juga diperintah melakukan, maka ulama tidak berselisih pendapat²³. Contoh IIR Bukhari-Muslim;

أَنَّ ابْنَ عُمَرَ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ فَذَكَرَ ذَلِكَ عُمَرُ

لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا

Bahwa Ibn Umar men-talak istrinya dalam keadaan haid. Umar mengadukan hal tersebut kepada Nabi SAW. Kemudian Nabi SAW bersabda; "Perintahkan dia, hendaklah dia merujuk istrinya"

Dalam hal ini, *qarinah* yang ada mengarahkan bahwa yang dikehendaki perintah pertama adalah *tabligh*. Artinya, Shahabat Umar ra diperintah untuk menyampaikan kepada putranya Ibnu Umar ra. Sehingga menyimpulkan bahwa Ibnu Umar diperintah untuk merujuk istrinya²⁴.

PEMBERI PERINTAH MENGGUNAKAN LAFADZ YANG MENCAKUP DIRINYA

Menurut pendapat Ashah, pemberi perintah (*al-amir*) dengan menggunakan lafadz yang mencakup dirinya, dinyatakan masuk dalam lafadz tersebut. Hal ini karena memandang keumuman *amr*. Sedangkan kedudukannya sebagai pemberi perintah tidak menafikan ketentuan

²³ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 194

²⁴ Az-Zarkasyi, al-Bahr Al-Muhith, vol. II hal 150

tersebut. Imam Al-Hindi menyandarkan pendapat ini pada mayoritas ulama. Namun menurut imam Az-Zarkasyi, mayoritas ulama dan menjadi pendapat pilihan Imam As-Syafi'i menyatakan tidak masuk. Terlebih mengikuti pendapat ulama yang mensyaratkan 'uluw (tingginya derajat penuntut) dalam amr, karena jauh kemungkinan pemberi perintah menghendaki dirinya sendiri. Contoh, ucapan majikan kepada hamba sahayanya;

أَكْرِمُ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْكَ (Mulayakan orang yang berbuat baik kepadamu)

Dan majikan tersebut termasuk orang yang berbuat baik pada hamba sahayanya yang diperintahnya.

Namun apabila ditemukan *qarinah* yang menunjukkan tidak masuknya pemberi perintah, maka pemberi perintah dipastikan tidak masuk. Contoh, ucapan majikan kepada hamba sahayanya;

تَصَدَّقْ عَلَى مَنْ دَخَلَ دَارِي (Berikan sedekah pada orang yang masuk rumahku)

Dan majikan tersebut termasuk orang yang memasuki rumah²⁵.

NIYABAH (PERGANTIAN) DALAM MA'MUR BIH

Menurut akal, *niyabah* atau pergantian boleh dilakukan dalam perkara yang diperintahkan (*ma'mur bih*), baik berbentuk harta, seperti zakat atau badan, seperti haji. Hal ini selama tidak ditemukan penghalang (*mani'*), seperti dalam shalat²⁶. Menurut kalangan Mu'tazilah, *niyabah* tidak diperkenankan masuk pada bentuk *badani* (dikerjakan badan), karena perintah dalam bentuk ini bertujuan memecah dan memaksa nafsu dengan mengerjakannya. Sedangkan *niyabah* menyalahi tujuan semacam ini, selain dalam keadaan darurat, seperti dalam haji. Menanggapi argumentasi Mu'tazilah, kalangan kita menyatakan bahwa *niyabah* tidak menyalahi tujuan tersebut, karena dalam *niyabah* terdapat pemberian biaya atau menanggung budi baik orang lain²⁷.

²⁵ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 194

²⁶ Pensyarah tidak menjelaskan *mani'* dalam shalat. Bisa jadi *mani'* dalam hal ini adalah maksud shalat berupa memecah dan memaksa nafsu dengan cara paling sempurna. Hal ini berbeda dengan alasan yang digunakan Mu'tazilah tentang *niyabah* dalam bentuk *badani*. Syekh Al-Banani, Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 384-385.

²⁷ Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 384-385.

مَسْأَلَةٌ : قَالَ الشَّيْخُ وَالْقَاضِي
الْأَمْرُ النَّفْسِيُّ بِشَيْءٍ مُعَيَّنٍ نَهْيٌ
عَنْ ضِدِّهِ الْوُجُودِيُّ وَعَنْ
الْقَاضِي يَتَضَمَّنُهُ وَعَلَيْهِ عَبْدُ
الْجُبَّارِ وَأَبُو الْحُسَيْنِ وَالْإِمَامُ
وَالْأَمِيدِيُّ وَقَالَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ
وَالْعَرَايِيُّ لَا عَيْنُهُ وَلَا يَتَضَمَّنُهُ
وَقِيلَ أَمْرُ الْوُجُوبِ يَتَضَمَّنُ فَقَطْ
أَمَّا اللَّفْظِيُّ فَلَيْسَ عَيْنَ النَّهْيِ
قَطْعًا وَلَا يَتَضَمَّنُهُ عَلَى الْأَصَحِّ
وَأَمَّا النَّهْيُ فَقِيلَ أَمْرٌ بِالضَّدِّ
وَقِيلَ عَلَى الْخِلَافِ

Permasalahan : Syekh Abu Hasan Al-Asy'ari dan Qadhi Abi Bakar Al-Baqilani mengatakan, *amr nafsi* atas perkara tertentu, merupakan larangan untuk melakukan kebalikannya yang wujud. Dinukil dari Al-Qadhi, bahwa *amr* menyimpan makna larangan melakukan kebalikannya. Imam Abdul Jabbar, Abu Husain, Imam Ar-Razi dan Amidi mengikuti pendapat ini. Imam Haramain dan Al-Ghazali mengatakan, *amr* bukan larangan melakukan kebalikan itu sendiri dan juga tidak memuatnya. Pendapat lain, hanya *amr* wajib memuat larangan melakukan kebalikannya. Sedangkan *amr lafdzi*, maka bukanlah larangan melakukan kebalikannya secara pasti, juga tidak memuatnya menurut pendapat Ashah. Sedangkan nahi (larangan), menurut satu pendapat merupakan perintah atas kebalikannya. Pendapat lain, terjadi perbedaan pendapat sebagaimana dalam *amr*.

PERINTAH ATAS SESUATU ADALAH LARANGAN MELAKUKAN KEBALIKANNYA

Ketika seseorang memerintahkan orang lain supaya duduk, maka ada dua kebalikan yang terkandung;

1. Kebalikan secara *dzatiyah*, yakni tidak duduk.
2. Kebalikan secara kelaziman yang disebut (*dhiddu*), seperti berdiri atau tidur miring. Dengan batasan, setiap makna yang bertentangan dengan perbuatan yang diperintahkan.

Mengenai hal ini, ulama berbeda pendapat mengenai apakah *amr* (perintah) *nafsi* atas perkara tertentu, merupakan larangan untuk melakukan kebalikannya yang wujud atautakah tidak?

1. Syekh Abu Hasan Al-Asy'ari dan Qadhi Abi Bakar Al-Baqilani mengatakan, *amr nafsi* atas perkara tertentu, merupakan larangan untuk melakukan kebalikannya yang wujud. Baik *amr* (perintah) berbentuk wajib atau sunnah, dan baik kebalikan (*dhiddu*) ada satu, seperti kebalikan diam, yaitu bergerak, atau ada banyak, seperti kebalikan berdiri, yaitu duduk dan lain-lain.
2. Imam Abdul Jabbar, Abu Husain, Imam Ar-Razi dan Amidi

berpendapat bahwa *amr nafsi* bukan larangan melakukan kebalikannya, namun secara akal mengandung makna larangan melakukan kebalikannya. Imam Haramain menukil, bahwa Al-Qadhi Abi Bakar dalam akhir karyanya memilih pendapat ini. Syekh Abu Hamid menukil pendapat ini dari mayoritas Ashhab As-Syafi'i. Perintah untuk diam semisal, mengandung larangan untuk bergerak. Sedangkan menurut pendapat pertama di atas, perintah untuk diam merupakan larangan untuk bergerak. Dalam arti, tuntutan di sini hanya satu, hanya saja dipandang dari sisi 'diam' adalah *amr*, dipandang dari sisi 'bergerak' adalah *nahi*.

3. Imam Haramain, Ibn Hajib dan Al-Ghazali mengatakan, *amr nafsi* bukan larangan melakukan kebalikannya, juga tidak mengandung larangan tersebut. Karena bisa jadi saat perintah disampaikan, kebalikan tersebut tidak dipastikan keberadaannya. Sehingga konsekuensinya tidak dituntut untuk mencegahnya.
4. Pendapat lain, hanya *amr* wajib mengandung larangan melakukan kebalikannya. Karena *amr* wajib menetapkan pencelaan apabila ditinggalkan. Dan unsur ini tidak ditemukan dalam *amr* sunnah, karena beberapa kebalikannya adalah boleh dilakukan dan tidak dilarang.

Contoh; suami mengatakan pada istrinya; "jika kamu melanggar perintahku, maka kamu tertalak". Berikutnya suami mengatakan; "Jangan kamu berbicara pada Zaid !". Namun istri tetap berbicara pada Zaid. Maka istri tidak tertalak, karena dia melanggar larangan suami, bukan perintahnya. Ini pendapat masyhur. Imam al-Ghazali mengatakan, "Ahli urf menganggap istri telah melanggar perintah"²⁸.

Sedangkan *amr lafdzi*, maka bukanlah larangan melakukan kebalikannya secara pasti, juga tidak memuatnya menurut pendapat Ashah. Versi lain, *amr lafdzi* mengandung larangan melakukan kebalikannya. Dalam arti, apabila seseorang mengatakan, "Diamlah kamu!", maka seolah-olah dia juga mengatakan, "Kamu jangan bergerak!". Karena diam tidak bisa terjadi tanpa mencegah dari bergerak.

Sedangkan *nahi* (larangan), menurut satu pendapat yang didukung Imam Al-Qadhi Abi Bakar, merupakan perintah atas kebalikannya. Berpijak bahwa tuntutan dalam *nahi* adalah melakukan kebalikannya.

²⁸ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 195-196 dan Al-Isnawi, At-Tamhîd fi Takhrîj al-Furû' 'ala al-Ushûl, hal 94-97

Pendapat lain yang diriwayatkan Imam Ibn Hajar, bukanlah perintah atas kebalikannya. Berpijak bahwa tuntutan dalam *nahi* adalah tidak dilakukannya perbuatan yang dilarang. Dan pendapat terakhir, silang pendapat yang terjadi sama persis sebagaimana dalam amr di atas.

Tsamratul khilaf (ekses silang pendapat) terlihat dalam masalah ketika seorang mukallaf menyalahi perintah atau larangan, apakah nantinya disiksa sebab meninggalkan perintah saja dalam amr, dan sebab melakukan larangan saja dalam nahi, atau sekaligus sebab melakukan kebalikan dari keduanya?. Menurut pendapat pertama (*mu'tamad*), orang tersebut disiksa akibat melakukan larangan dan meninggalkan kebalikannya dalam nahi, dan akibat meninggalkan perintah dan melakukan kebalikannya dalam amr. Sedangkan dua pendapat berikutnya menyatakan, dia tidak disiksa kecuali akibat melakukan larangan saja dalam nahi, dan akibat meninggalkan perintah saja dalam amr²⁹.

مَسْأَلَةٌ : الْأَمْرَانِ غَيْرِ مُتَعَايِنَيْنِ
أَوْ بَعْضُهُمَا مُتَعَايِنٌ لِّلْآخَرِ
وَالْمُتَعَايِنَانِ بِمُتَعَايِنَيْنِ وَلَا مَانِعَ
مِنَ التَّكْرَارِ وَالثَّانِي غَيْرُ مَعْظُوفٍ
قِيلَ مَعْمُولٌ بِهِمَا وَقِيلَ تَأْكِيدٌ
وَقِيلَ بِالْوَقْفِ وَفِي الْمَعْظُوفِ
التَّأْسِيسُ أَرْجَحُ وَقِيلَ التَّأْكِيدُ
فَإِنْ رَجَحَ التَّأْكِيدُ بَعَادِيٌّ قَدْ
وَلَا فَالْوَقْفُ

Permasalahan : dua perintah (amr) yang tidak berkesinambungan, atau berkesinambungan dengan bentuk yang keduanya tidak sama, adalah dua hal yang berbeda. Sedangkan dua amr yang berkesinambungan dengan bentuk yang sama keduanya, dan tidak ada penghalang dari pengulangan, serta yang kedua tidak di-*athaf*-kan, maka menurut satu pendapat keduanya diamalkan. Pendapat lain, yang kedua berfungsi *ta'kid* (mengukuhkan). Versi lain, menanggukuhkan. Dan untuk yang di-*athaf*-kan, *ta'sis* (menjadi permulaan) lebih unggul. Pendapat lain, *ta'kid* lebih unggul. Apabila *ta'kid* unggul sebab faktor '*adity* (kebiasaan), maka didahulukan. Dan jika tidak, maka ditanggukuhkan.

DUA AMR YANG BERKESINAMBUNGAN

Manakala seorang pemberi perintah (*al-amir*) mengeluarkan dua perintah, maka perinciannya sebagai berikut;

1. Keduanya tidak berkesinambungan. Dalam arti, perintah kedua tidak menyambung perintah pertama, maka ulama sepakat, keduanya merupakan perintah yang berbeda satu dengan yang lain. Dan keduanya wajib diamalkan, baik keduanya sama atau

²⁹ Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathîf al-Khathîb al-Mankabawiy Al-Jawî, *An-Nafahât*, hal 64-65

berbeda.

2. Keduanya berkesinambungan dengan bentuk yang keduanya tidak sama. Maka juga dianggap dua hal yang berbeda. Dan secara pasti, wajib mengamalkan keduanya. Baik mungkin dikompromikan, seperti contoh, صَلِّ وَصُمْ (Shalatlah kamu dan berpuasa kamu!), atau tidak mungkin dikompromikan, contoh, صَلِّ وَأِدِ الزَّكَاةَ (Shalatlah kamu dan bagikan zakatmu!).
3. Keduanya berkesinambungan dengan bentuk yang sama. Terbagi menjadi dua bagian;
 - a. Ditemukan faktor penghalang (*mani'*) untuk dianggap sebagai pengulangan. Baik berbentuk faktor akal, syara' atau 'adat. Maka dalam hal ini perintah kedua dipastikan menjadi *ta'kid* (pengukuh) perintah pertama. Contoh,
 - Penghalang akal; أَقْتُلْ زَيْدًا أَقْتُلْ زَيْدًا (Bunuhlah Zaid..bunuhlah Zaid).
 - Penghalang syara'; اغْتِقْ عَبْدَكَ اغْتِقْ عَبْدَكَ (Merdekakan budakmu..merdekakan budakmu!).
 - Penghalang adat; اسْقِنِي مَاءً اسْقِنِي مَاءً (Berilah aku air minum...berilah aku air minum!). Secara adat, cukup satu ucapan untuk kebutuhan meminta air minum.
 - b. Tidak ditemukan faktor penghalang (*mani'*) untuk dianggap sebagai pengulangan. Bagian ini ada dua macam;

Pertama, perintah kedua tidak di-*athaf*-kan pada perintah pertama. Contoh, صَلِّ رُكْعَتَيْنِ صَلِّ رُكْعَتَيْنِ (Shalatlah dua rakaat...shalatlah dua rakaat). Dalam hal ini ulama berselisih pendapat;

 - Pendapat mayoritas, keduanya diamalkan. Karena menjadikan permulaan/independen (*ta'sis*) lebih utama dibanding pengukuh (*ta'kid*).
 - Pendapat Imam As-Shairafi, yang kedua berfungsi *ta'kid* (pengukuh). Dan perintah hanya wajib dilakukan satu kali.
 - Pendapat Imam Abu Hasan Al-Bashri, menanggukuhkan. Karena dua amr bertentangan.

Kedua, perintah kedua di-*athaf*-kan pada perintah pertama, contoh, صَلِّ رُكْعَتَيْنِ وَصَلِّ رُكْعَتَيْنِ (Shalatlah dua rakaat...dan shalatlah dua rakaat). Maka menurut pendapat pertama, *ta'sis* (menjadi permulaan) lebih unggul, karena *'athaf* lebih

mengarah pada *ta'sis*. Pendapat lain, *ta'kid* lebih unggul, karena lebih diyakini keberadaannya. Namun apabila *ta'kid* unggul sebab faktor *'adiy* (kebiasaan), maka didahulukan. Contoh, , صَلَّ رَكْعَتَيْنِ وَصَلَّ الرُّكْعَتَيْنِ (Shalatlah dua rakaat...dan shalatlah dua rakaat itu). Di sini faktor yang mengunggulkan adalah bentuk makrifat dari lafadz kedua. Kaidah menjelaskan lafadz makrifat yang jatuh setelah nakirah adalah sama maknanya³⁰.

NAHI (LARANGAN)

النَّهْيُ اقْتِصَاءُ كُفٍّ عَنْ فِعْلٍ لَا
بِقَوْلٍ كُفٍّ وَقَضِيَّتُهُ الدَّوَامُ مَا لَمْ
يُقَيَّدَ بِالْمَرَّةِ وَقِيلَ مُطْلَقًا وَتَرِدُ
صِيَغَتُهُ لِلتَّحْرِيمِ وَالْكَرَاهَةِ
وَالْإِرْشَادِ وَالذُّعَاءِ وَبَيَانِ الْعَاقِبَةِ
وَالْتَقْلِيلِ وَالِاخْتِقَارِ وَالْيَأْسِ وَفِي
الْإِرَادَةِ وَالتَّحْرِيمِ مَا فِي الْأَمْرِ

Nahi nafi adalah tuntutan mencegah perbuatan yang ditunjukkan dengan selain lafadz كُفٍّ. Ketetapan dari *nahi* adalah selamanya, selama tidak dibatasi dengan dilakukan sekali. Pendapat lain, secara mutlak. Shighat *nahi* terlahu menunjukkan haram, makruh, *irsyad* (memberi petunjuk), doa, *bayan al-'aqibah* (menjelaskan akhir sesuatu), *taglil* (menjadikan sedikit), *ibtiqar* (menghina), dan *ya'su* (menjadikan putus asa). Mengenai syarat adanya *iradab* (kehendak) pada lafadz *nahi* dan menunjukkannya *nahi* pada haram, terdapat perbedaan pendapat sebagaimana dalam *amr*.

DEFINISI NAHI

Nahi nafi adalah tuntutan mencegah perbuatan yang ditunjukkan dengan selain lafadz كُفٍّ dan sesamanya. Dari definisi ini didapatkan beberapa kesimpulan sebagai berikut;

1. Dari kata-kata 'tuntutan mencegah perbuatan', mengecualikan *amr*.
2. Dari kata-kata 'dengan selain lafadz كُفٍّ dan sesamanya', mengecualikan ucapan seperti, كُفٍّ عَنْ كَذَا (Cegahlah perbuatan ini!), أَتُكِّ (Hentikan!), أَتُكِّ (Tinggalkan!), دَعْ (Tinggalkan!), dan دَرْ (Tinggalkan!). Semua ini disebut *amr*, bukan *nahi*.

³⁰ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 197-198

KETETAPAN NAHI

Ketetapan dari *nahi* ketika dimutlakkan adalah الدَّوَامُ (selamanya), yakni berfaidah menjauhi perkara yang dilarang selamanya. Karena dalam *nahi* mutlak terdapat kemutlakkan larangan yang berisi larangan melakukan satu persatu dari perbuatan yang dilarang. Atau karena mematuhi larangan tidak mungkin diwujudkan tanpa menjauhi selamanya. Hal ini selama tidak dibatasi dengan sekali pelaksanaan. Contoh, لَا تُسَافِرْ الْيَوْمَ (*Jangan engkau pergi hari ini*). Pendapat lain, ketetapan *nahi* adalah الدَّوَامُ (selamanya) secara mutlak. Pembatasan dengan sekali pelaksanaan hanya memalingkannya dari ketetapan asli.

Sedangkan mengenai larangan dan kepatuhan (*imtitsal*), tergantung dengan masa berlakunya *nahi*. Apabila *nahi* berbentuk mutlak (tidak dibatasi waktu), maka akan menetapkan larangan yang bersifat الدَّوَامُ (selamanya) dan harus dipatuhi terus menerus. Seperti firman Allah SWT:

وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَا (الاسراء: ٣٢)

"Dan janganlah kamu mendekati zina".

Namun apabila *nahi* berbentuk khusus, maka akan menetapkan larangan dan kepatuhan yang juga bersifat khusus, tidak bersifat selamanya. Seperti firman Allah SWT;

لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (المائدة: ٩٥)

"Janganlah kamu membunuh binatang buruan, ketika kamu sedang ihram".

Di sini haramnya membunuh hewan buruan, dibatasi dalam keadaan ihram³¹.

BEBERAPA MAKNA SHIGHAT NAHI

Shighat *nahi* berlaku menunjukkan beberapa makna sebagai berikut;

1. Haram, contoh;

وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَا (الاسراء: ٣٢)

"Dan janganlah kamu mendekati zina".

2. Makruh, contoh;

وَلَا تَيَمَّمُوا الْحَيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ (البقرة: ٢٦٧)

³¹ Ibid hal. 198, dan Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathîf al-Khatthîb al-Mankabawiy Al-Jawî An-Nafahât, hal 65

*"Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk
lalu kamu menafskabkan daripadanya"*

3. *Iryad* (memberi petunjuk), contoh;

لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ (المائدة : ١٠١)

*"Janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang
jika diterangkan kepadamu akan menyusahkan kamu"*

4. Doa, contoh;

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا (آل عمران : ٨)

"Ya Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan hati kami condong kepada kesesatan"

5. *Bayan al-'aqibah* (menjelaskan akhir sesuatu), contoh;

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ (آل عمران : ١٦٩)

*"Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang
gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup"*

Artinya, akhir dari perkara mereka adalah kehidupan yang kekal,
bukan kematian.

6. *Taqil* dan *ihitiqar* (menganggap sedikit dan meremehkannya), contoh;

وَلَا تُمَدِّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ (طه : ١٣١)

*"Dan janganlah kamu tujuan kedua matamu kepada apa yang telah
Kami berikan kepada golongan-golongan dari mereka"*

7. *Ya'su* (menjadikan putus asa).

لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ (التحریم : ٧)

"Janganlah kamu mengemukakan uzur pada hari ini"

IRADAH DAN PENUNJUKKAN HAKIKAT NAHI

Mengenai syarat adanya *iradah* (kehendak) pada lafadz *nahi* dan menunjukkannya *nahi* secara hakikat pada haram, atau makruh atau keduanya, atau kadar yang dipersckutukan serta mengenai persyaratan, *غُلُو* dan *إِسْتِعْلَاءٌ* terdapat perbedaan pendapat sebagaimana dalam *amr*.

وَقَدْ يَكُونُ عَنْ وَاحِدٍ وَمُتَعَدِّدٍ

جَمْعًا كَالْحَرَامِ الْمُخَيَّرِ وَفَرْقًا

كَالتَّعَلِّينِ ثُلْبَسَانِ أَوْ تُنَزَعَانِ وَلَا

يُفْرَقُ وَجَمِيعًا كَالزَّانَا وَالسَّرِيقَةِ

Terkadang sasaran nahi mengarah satu perkara,
dan ada yang mengarah pada beberapa perkara
(*muta'addid*), baik dari sisi terkumpulnya
(*jam'an*), seperti perkara haram yang
diperbolehkan memilih, atau dari sisi
terpisahnya (*farqan*), seperti dua sandal dimana
terpakai keduanya atau tercopot keduanya, atau
dari sisi keseluruhan (*jami'an*), seperti zina dan
mencuri.

PEMILAHAN SASARAN *NAHI*

Sasaran *nahi* dalam hal ini dapat dipilah sebagai berikut;

1. Mengarah pada satu perkara. Dan hal ini pembahasannya jelas.
2. Mengarah pada beberapa perkara (*muta'addid*). Terbagi menjadi tiga;
 - a. Terlarang dari sisi terkumpulnya (*jam'an*), seperti perkara haram yang diperbolehkan memilih, contoh,

لَا تَفْعَلْ هَذَا أَوْ ذَاكَ

"Jangan kamu lakukan perbuatan ini atau itu"

Maka boleh melakukan salah satunya dengan tersendiri, karena yang haram adalah mengumpulkan keduanya, bukan melakukan salah satunya saja.

- b. Terlarang dari sisi terpisahnya (*farqan*), seperti dua sandal dimana keduanya semestinya terpakai atau keduanya tercopot. Disimpulkan dari Hadits Nabi SAW

لَا يَمْشِيَنَّ أَحَدُكُمْ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ لِيُنْعِلَهُمَا جَمِيعًا أَوْ لِيُخْلَعَهُمَا جَمِيعًا

"Sungguh seorang dari kalian jangan berjalan di atas satu sandal.

Hendaklah dipakai keduanya semua, atau dicopot keduanya semua"

Dua sandal dalam hal ini dilarang terpakai atau tercopot, namun dari sisi terpisahnya, bukan terkumpulnya.

- c. Terlarang dari sisi keseluruhan (*jami'an*), yakni atas satu persatunya, baik dilakukan tanpa atau bersama perkara yang lain. Seperti larangan zina dan mencuri³².

وَمُطْلَقٌ نَهْيٍ التَّحْرِيمِ وَكَذَا
التَّزْيِيهِ فِي الْأَظْهَرِ لِلْفَسَادِ شَرْعًا
وَقِيلَ لُغَةً وَقِيلَ مَعْنَى فِيمَا عَدَا
الْمُعَامَلَاتِ مُطْلَقًا وَفِيهَا إِنْ رَجَعَ
قَالَ ابْنُ عَبْدِ السَّلَامِ أَوْ أُحْتَمِلَ
رُجُوعُهُ إِلَى أَمْرٍ دَاخِلٍ أَوْ لَا زِمَ لَهَا
وَقَافًا لِلْأَكْثَرِ وَقَالَ الْعَرَّائِيُّ
وَالْإِمَامُ فِي الْعِبَادَاتِ فَقَطَّ فَإِنْ

Kemutlakan *nahi tabrim*, juga *tanzib*, menurut pendapat *Adbhar* menunjukkan *fasad* (rusaknya perkara yang dilarang) secara syara'. Pendapat lain, secara lughat. Versi lain, secara makna (makna akal). (Hal ini berlaku) pada selain muamalah secara mutlak. Juga menunjukkan *fasad* dalam muamalah apabila nahi tersebut kembali atau ada kemungkinan kembali pada faktor internal (*amr dakhil*) atau faktor yang menetap (*lazim*) padanya, sependapat dengan mayoritas ulama. Imam Al-Ghazali dan Imam Ar-Razi mengatakan, menunjukkan *fasad* dalam ibadah saja. Dan apabila karena faktor eksternal (*amr kharij*), seperti wudhu dengan air hasil

³² Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 200

كَانَ لِحَارِجٍ كَالْوُضُوءِ بِمَغْضُوبٍ لَمْ
يُفِدْ عِنْدَ الْأَكْثَرِ وَقَالَ أَحْمَدُ يُفِدُ
مُطْلَقًا وَلَفْظُهُ حَقِيقَةٌ وَإِنْ انْتَقَى
الْفَسَادُ لِلدَّلِيلِ وَأَبُو حَنِيفَةَ لَا
يُفِدُ مُطْلَقًا نَعَمْ الْمَنْهِيُّ لِعَيْنِهِ
غَيْرُ مَشْرُوعٍ فَفَسَادُهُ عَرَضِيٌّ ثُمَّ
قَالَ وَالْمَنْهِيُّ لَوْصِفَهُ يُفِدُ الصَّحَّةَ
وَقِيلَ إِنْ نَفَى عَنْهُ الْقَبُولَ وَقِيلَ
بَلِ النَّفْيُ دَلِيلُ الْفَسَادِ وَنَفْيُ
الْأَجْزَاءِ كَتَفَى الْقَبُولَ وَقِيلَ أَوْلَى
بِالْفَسَادِ

ghashab, maka tidak berfaidah *fasad* menurut mayoritas. Imam Ahmad mengatakan, berfaidah *fasad* secara mutlak dan lafadznya hakikat, meskipun *fasad* tidak ditemukan karena adanya dalil. Imam Abu Hanifah mengatakan, nahi tidak berfaidah *fasad* secara mutlak. Benar demikian, sehingga perkara yang dilarang karena *'ain*-nya (dzatiah dan faktor internal) adalah tidak disyariatkan. Dan *fasad* di dalamnya bersifat baru. Kemudian beliau mengatakan bahwa perkara yang dilarang karena sifatnya, berfaidah menunjukkan keabsahannya. Pendapat lain, menunjukkan sah apabila nahi menafikan diterimanya sebuah perbuatan. Versi lain, justru menafikan diterimanya amal adalah dalil *fasad*. Sedangkan menafikan *ijza* (mencukupi) hukumnya sama dengan menafikan diterimanya sebuah perbuatan. Pendapat lain, lebih menunjukkan *fasad*.

KEMUTLAKAN NAHI MENUNJUKKAN FASAD

Mengenai persoalan apakah kemutlakan *nahi tahrir* dan *tanzih* (versi *Adhhar*) menunjukkan *fasad* (rusaknya perkara yang dilarang) ataukah tidak?, terdapat beberapa madzhab sebagai berikut;

1. Madzhab pertama

Menurut mayoritas ulama dan diriwayatkan Imam Ibn Burhan dari nash Imam As-Syafi'i, bahwa apabila *nahi* kembali pada faktor internal (*amr dakhil*) atau faktor yang menetap (*lazim*) padanya, maka menunjukkan *fasad* (rusaknya perkara yang dilarang). Dan apabila sebab faktor eksternal (*amr kharij*) yang tidak menetap (*ghairu lazim*), maka tidak menunjukkan *fasad*. Semua ini berlaku baik dalam ibadah ataupun muamalah. Berikut penjelasan lengkapnya;

1. Bidang Ibadah, apabila sasaran nahi diarahkan pada aspek sebagai berikut;

a. (أَمْرٌ دَاخِلٌ) yakni *dzatiyah* (bentuk) atau faktor internal (عَيْنُ الْعِبَادَةِ).

Contoh *dzatiyah* adalah larangan shalat dan puasa bagi wanita yang sedang mengalami haid. Dengan dalil HIR. Bukhari:

أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ

"Bukankah jika sedang mengalami haid maka ia tidak dapat melaksanakan salat dan puasa?"

Dalil ini menunjukkan shalat dan puasa dilarang dari segi *dzatiyah* (bentuknya) sebagai shalat dan puasa.

Contoh faktor internal (أَمْرٌ دَاخِلٌ) adalah larangan-larangan merusak salah satu rukun dari beberapa rukunnya shalat.

- b. أَمْرٌ خَارِجٌ لَا زِمَ (faktor eksternal yang tidak terpisah). Contoh larangan puasa di hari raya Idul Adha dalam HR. Bukhari:

يُنْهَى عَنْ صِيَامَيْنِ وَبَيْعَتَيْنِ الْفِطْرِ وَالْتَحْرِ وَالْمَلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ

"Dilarang melakukan dua macam puasa dan dua macam jual beli. Yaitu, puasa pada hari raya I'tir dan hari raya kurban, jual beli mulamasah dan munabadzah³³"

Larangan di sini bukan dari segi bentuk puasanya, namun dari sisi penolakan atas suguhan Allah swt berupa daging kurban. Hal ini bukan *dzatiyah* ataupun juz dari puasa, namun berbentuk faktor di luar puasa (eksternal) yang tidak terpisahkan (lazim). Penolakan ini terwujud dengan cara melakukan hal yang bertentangan, yakni puasa. Karena maksud dari menerima suguhan adalah bersedia memakan daging kurban pada hari itu, meskipun tidak benar-benar memakannya, selama tidak melakukan hal yang bertentangan, seperti puasa.

Contoh kedua, melakukan shalat sunnah mutlak³⁴ di waktu-waktu makruh³⁵. Hukumnya adalah makruh tahrim menurut pendapat shahih.

2. Bidang Muamalah, apabila sasaran nahi diarahkan pada aspek sebagai berikut;

- a. نَفْسُ الْعَقْدِ (bentuk akad). Contoh jual beli *hashat* (kerikil)³⁶.

³³ Jual beli mulamasah ialah ketika penjual mengatakan, "jika menyentuh kain (tanpa melihatnya dalamnya), maka harus membeli". Munabadzah, ketika penjual mengatakan, "jika aku melemparmu baju ini, maka harus membeli".

³⁴ Shalat yang dilarang adalah shalat yang tidak memiliki waktu khusus atau tidak dilatarbelakangi sebab yang mendahului (مُنْقَظٌ) seperti shalat yang diqadla', atau sebab yang membarengi (مُقَارِنٌ) seperti shalat janazah.

³⁵ Yakni saat terbit matahari, istisna' di selain hari Jum'at, setelah shalat ashar dan subuh, dan saat kuningnya matahari menjelang tenggelam.

³⁶ Ada beberapa penafsiran bai' hashat, 1). Penjual mengatakan, "aku jual pakaian yang terkena lemparan kerikil dari beberapa pakaian yang ada di sini". 2). Salah satu dari dua orang yang bertransaksi mengatakan, "jika kamu melempar kerikil ini, maka baju ini dijual

Namun hal ini ditanggapi, bahwa semua bentuk jual beli *hashat* pada dasarnya dilarang karena tidak adanya shighat dalam transaksi. Dan shighat termasuk rukun akad yang tergolong faktor internal (أَمْرٌ دَاخِلٌ), bukan نَفْسُ الْعَقْدِ.

- b. أَمْرٌ دَاخِلٌ (faktor internal). Contoh jual beli janin dalam perut induknya. Karena janin tersebut tidak memenuhi sifat berupa terlihat dan mampu diserahterimakan saat akad. Sehingga nahi terarah pada barang yang diperjualbelikan yang termasuk rukun akad dan merupakan faktor internal (di dalam akad).
- c. أَمْرٌ خَارِجٌ لَّا زِمٌ (faktor eksternal yang tidak terpisah). Contoh menjual satu dirham, dibeli dengan dua dirham. Dilarang karena faktor tambahan dalam salah satu alat tukarnya. Faktor ini termasuk di luar struktur akad, karena barang yang ditransaksikan dilihat dari bentuknya berupa dirham sebenarnya sah diperjualbelikan. Tambah atau kurang termasuk sifat yang menetap (tidak terpisah) dari barang tersebut. Sehingga sasaran nahi adalah sifat yang menetap, bukan bentuk akadnya.

Namun apabila sasaran nahi diarahkan pada أَمْرٌ خَارِجٌ غَيْرٌ لَّا زِمٌ (faktor eksternal yang terpisah), maka tidak menunjukkan *fasad* (rusaknya) perbuatan yang dilarang. 1). Bidang ibadah, contoh, berwudlu menggunakan air hasil ghashab, shalat di atas tanah ghashab. Sasaran larangan di sini bukan *dzatiyah* wudhu dan shalatnya, namun pada faktor eksternal yang membarengi keduanya, berupa ghashab yang diharamkan. Sehingga shalatnya sah, namun ghashabnya tetap haram. 2) Bidang muamalah, contoh jual beli yang dilakukan tepat saat adzan Jum'at. *Nabi* dalam hal ini mengarah pada faktor eksternal berupa khawatir kehilangan shalat jum'at, tidak mengarah pada *dzatiyah* jual belinya. Karena yang diharamkan bukan hanya jual beli, namun segala tindakan yang mengakibatkan hilangnya shalat jum'at. Hilangnya shalat merupakan unsur yang berbarengan dengan jual beli. Dan hal ini tidak menetap (mungkin terpisah), karena terkadang bisa terjadi akibat jual beli, bisa juga akibat selain jual beli.

Berpijak pada madzhab pertama ini, ulama berselisih pendapat mengenai perspektif penunjukkan *fasad* pada *nabi*. Pendapat *Ashab*

dengan harga seribu". 3). Penjual mengatakan, "aku jual barang ini, dan kamu berhak khiiyar sampai adanya lemparan batu". (Tuhfah al-Muhtaj vol IV hal.294).

mengatakan secara syara'. Karena *fasad* tidak mungkin difahami dari selain syara'. *Pendapat kedua*, secara lughat. Karena pakar lughat bisa memahaminya dari redaksi yang digunakan. *Pendapat ketiga*, secara makna (makna akal). Karena *nabi* menunjukkan jeleknya perkara yang dilarang, dimana hal ini pijakan disyariatkannya sesuatu.

2. Madzhab kedua

Imam Al-Ghazali dan Imam Ar-Razi berpendapat, menunjukkan fasad dalam ibadah saja, tidak dalam muamalah. Dan fasad di sini sebab tidak terpenuhinya rukun atau syarat yang bisa diketahui melalui faktor eksternal (*khariji*). Pendapat ini juga didukung Imam Abu al-Husain Al-Bashri.

3. Madzhab ketiga

Imam Ahmad berpendapat, berfaidah *fasad* secara mutlak, baik dalam ibadah atau muamalah, dan baik kembali pada faktor internal (أمر داخلي) atau pada faktor eksternal (أمر خارجي). Sehingga menghukumi batal wudhunya seseorang yang menggunakan air hasil ghashab dan shalat di tempat hasil ghashab. Dan lafadz *nabi* secara hakikat diperuntukkan menunjukkan *fasad* tersebut. Meskipun pada sebagian kasus *fasad* hilang karena faktor adanya dalil lain. Sebagaimana larangan dalam men-*thalak* istri dalam kondisi haid. Dijelaskan dalam bab amr terdahulu, perintah untuk merujuk istri merupakan dalil bahwa *nabi* dalam hal ini tidak menunjukkan *fasad*. (lihat dalam HR. Bukhari-Muslim di bab amr).

4. Madzhab keempat

Imam Abu Hanifah berpendapat, *nabi* tidak berfaidah *fasad* secara mutlak. Dan perkara yang dilarang karena 'ain-nya (*dzatiyah* dan faktor internal), seperti shalat wanita semasa haid dan jual beli janin dalam perut induknya, adalah tidak disyariatkan, serta *fasad* di dalamnya bersifat hal baru yang tidak berasal dari *nabi*. Menurut beliau, perkara yang dilarang karena sifatnya, berfaidah menunjukkan keabsahannya. Karena larangan atas sesuatu memantik kemungkinan perwujudannya, karena jika tidak, maka larangan itu akan menjadi tidak berguna. Seperti larangan puasa pada hari Idul Adha sebab penolakan atas suguhan Allah swt, dan menjual satu dirham dibeli dengan dua dirham sebab mengandung adanya *ziyadah* (penambahan dalam alat tukar). Sehingga puasa pada hari Idul Adha dihukumi sah atas dasar nadzar, tidak secara mutlak. Jual beli dirham seperti di atas juga sah apabila *ziyadah* ditiadakan³⁷.

³⁷ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 201-202

MENIADAKAN QABUL DAN IJZA'

Qabul secara istilah adalah terurutkannya tujuan yang dikehendaki dari syara' atas sebuah perbuatan. Definisi ini menyimpulkan pemahaman, bahwa sah dan *qabul* (diterimanya amal) adalah saling menetapi dan terkait. Pendapat lain, *qabul* adalah keberadaan sebuah ibadah, dimana pelaksanaannya berimplikasi membuahkan pahala. Definisi ini menyimpulkan bahwa *qabul* lebih spesifik dibandingkan sah. Setiap ibadah yang diterima (*maqbul*) adalah sah, namun tidak kebalikannya.

Berangkat dari perbedaan pendefinisian di atas, manakala syara' menyebutkan penafian *qabul* (diterima) dalam sebuah ibadah, apakah hal itu menunjukkan *fasad* ataukah menunjukkan sah?. Ada dua pendapat dalam hal ini.

1. Menunjukkan sah, karena penafian *qabul* secara lahiriyah menyimpulkan tidak adanya pahala, bukan *i'tidad* (lengkap syarat-rukunnya). Pendapat ini mengacu pada definisi kedua dari *qabul* di atas. Contoh HR. Muslim.

مَنْ أَتَى عَرَافًا فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ فَصَدَّقَهُ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِينَ يَوْمًا

"Barangsiapa mendatangi paranormal, lalu menanyakan sesuatu dan membenarkannya, maka tidak diterima baginya shalat selama empat puluh hari"

2. Menunjukkan *fasad*, karena penafian *qabul* secara lahiriyah menyimpulkan tidak adanya *i'tidad* (lengkap syarat-rukunnya). Dan sah dan *qabul* saling menetapi dan terkait. Penafian salah satunya akan menetapkan penafian yang lain.

Menyikapi dua pendapat ini, Syekh Waliy ad-Din mencoba menengahi dengan pemilahan sebagai berikut;

- a. Apabila penafian *qabul* dibarengi sebab adanya maksiat, maka hanya menyimpulkan tidak adanya pahala, dan tetap sah. Contoh;

مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا

"Barangsiapa minum khamr, maka tidak diterima baginya shalat selama empat puluh pagi"

- b. Apabila tidak dibarengi maksiat, maka penafian *qabul* menyimpulkan *fasad*. Karena dilatarbelakangi tidak terpenuhinya syarat dalam sebuah ibadah. Contoh;

لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحَدَتْ حَتَّى يَتَوَضَّأَ

"Tidak diterima shalat seseorang di antara kalian ketika berhadats, sampai dia berwudhu"

▪ لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ

"Tidak diterima shalat wanita yang mencapai umur baid, kecuali dengan kerudung mukena"

Dalam dua contoh ini syarat ibadah tidak terpenuhi, yakni suci dari hadats pada contoh pertama, dan menutup aurat pada contoh kedua.

Silang pendapat juga terjadi dalam penafian *ijza'* (mencukupi), apakah menunjukkan *fasad* atau sah?. Di sini ada tiga pendapat.

1. Menunjukkan *fasad*, berpijak pada pendefinisian *ijza'* adalah الْكِفَايَةُ فِي سُقُوطِ الطَّلَبِ (mencukupi dalam melepaskan tuntutan).
2. Menunjukkan sah, berpijak pada pendefinisian *ijza'* adalah إِسْقَاطُ الْقَضَاءِ (menggugurkan tuntutan *qadla'*). Karena perkara yang belum menggugurkan *qadla'*, terkadang dihukumi sah, seperti shalat seseorang yang tidak bisa berwudhu dan tayammum.
3. Lebih menunjukkan *fasad* dibandingkan penafian *qabul*. Karena hati lebih mudah memahami bahwa penafian *ijza'* mengarah pada tidak adanya *i'tidad* (lengkap syarat-rukunnya). Dan terkadang ditemukan ibadah yang sah, meskipun tanpa *qabul* (diterima dan berpahala), namun tidak ditemukan ibadah yang sah, manakala *ijza'* tidak ada. Contoh HR. Daruquthni;

لَا تُجْزَى صَلَاةٌ لَا يَفْرَأُ الرَّجُلُ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ

"Tidak mencukupi shalat yang di dalamnya seseorang tidak membaca Ummil Qur'an"³⁸

³⁸ Ibid, hal 204

‘AM (LAFADZ UMUM)

الْعَامُّ

لَفْظٌ يَسْتَعْرِقُ الصَّالِحَ لَهُ مِنْ غَيْرِ
 حَصْرٍ وَالصَّحِيحُ دُخُولُ النَّادِرَةِ
 وَغَيْرِ الْمَقْصُودَةِ تَحْتَهُ وَأَنَّهُ قَدْ
 يَكُونُ مَجَازًا وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ مِنْ
 عَوَارِضِ الْأَلْفَازِ قِيلَ وَالْمَعَانِي
 وَقِيلَ بِهِ فِي الذَّهْنِيِّ وَيُقَالُ لِلْمَعْنَى
 أَعْمٌ وَلِلْفِظِ عَامٌ

‘Am (lafadz umum) adalah lafadz yang menghabiskan makna yang pantas bagi lafadz tersebut tanpa batas. Menurut pendapat shahih, perkara yang jarang (*nadirah*) dan yang tidak disengaja (*ghair al-maqshudah*) masuk dalam cakupan hukum ‘am. Dan bahwa ‘am terkadang berbentuk majaz. Pendapat shahih, sifat umum termasuk ‘*awaridh*’ (sifat-sifat) yang masuk pada sisi lafadz. Pendapat lain, juga pada sisi makna. Versi lain, merupakan ‘*awaridh*’ yang ada dalam hati. Dan diucapkan istilah *a’am* (lebih umum) untuk makna, dan ‘*am* (umum) untuk lafadz.

DEFINISI ‘AM

‘Am (lafadz umum) adalah lafadz yang menghabiskan makna yang pantas bagi lafadz tersebut tanpa batas. Dari definisi ini disimpulkan beberapa hal;

1. Dari kata-kata ‘lafadz’ disimpulkan ‘*am* termasuk sifat-sifat lafadz. Dimana yang dikehendaki di sini adalah satu lafadz, bukan lafadz banyak yang menunjukkan perkara yang juga banyak.
2. Maksud kata-kata ‘menghabiskan’ adalah mencakup dengan sekali diucapkan (*daf’atan*). Mengecualikan lafadz mutlak, karena mutlak tidak menunjukkan *af’rad* (individu makna) sama sekali. Dan *nakirah* dalam kalam *itsbat*, baik berbentuk mufrad, tatsniyah atau jamak, juga *isim ‘adad* ditinjau dari selain individu maknanya. Hal ini karena keduanya makna yang pantas bagi lafadz tersebut dengan cara *badal* (saling menggantikan). Contoh, أَكْرِمَ رَجُلًا (*Muliyakan seorang laki-laki!*), dan تَصَدَّقْ بِخُمْسَةِ دَرَاهِمَ (*Sedekahlah dengan lima dirham!*).
3. Dari kata-kata ‘yang pantas bagi lafadz tersebut’, memasukkan lafadz yang terpakai pada dua makna hakikatnya, atau hakikat dan majaz, atau dua makna majaznya.

4. Dari kata-kata 'tanpa batas', mengecualikan *isim* 'adat ditinjau dari individu maknanya dan *nakirah* yang di-*tatsniyah*-kan. Karena keduanya menghabiskan makna yang pantas, namun terbatas.

AS-SHURAH AN-NADIRAH DAN GHAIRU AL-MAQSHUDAH DALAM 'AM

As-shurah an-nadirah adalah perkara atau sebuah bentuk kasus yang jarang terjadi dan pada umumnya tidak terbersit dalam hati *mutakallim* (pembicara). Menurut pendapat *shahih*, *as-shurah an-nadirah* masuk dalam cakupan hukum 'am, karena memandang keumuman lafadznya. Menurut pendapat lain, tidak masuk dalam cakupan hukum 'am, karena memandang pada tujuannya. Contoh, silang pendapat tentang *musabaqah* (berlomba) dengan tunggangan gajah. Sebagian ulama memperbolehkan, karena keumuman hadits riwayat Abi Dawud;

لَا سَبَقَ إِلَّا فِي خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَصْلٍ

"Tidak ada *musabaqah* yang boleh, selain dalam hewan bertapak, atau berkuku atau dalam panah"

Dalam hal ini gajah termasuk hewan yang bertapak. Pendapat lain, tidak diperbolehkan. Karena *musabaqah* (berlomba) dengan tunggangan gajah jarang dilakukan.

Sedangkan *ghair al-maqshudah* adalah perkara atau bentuk kasus yang bukan menjadi tujuan, meskipun terkadang terbersit dalam hati pembicara dan meskipun umum terjadi. Menurut pendapat *shahih*, *ghair al-maqshudah* masuk dalam cakupan hukum 'am, karena memandang keumuman lafadznya dan tujuan pembicara tidak mungkin dibatasi. Menurut pendapat lain, tidak masuk dalam cakupan hukum 'am, karena memandang pada tujuannya. Pendapat ini yang cenderung dipilih kalangan Hanabilah. Contoh, apabila seorang majikan mewakili seseorang untuk membeli beberapa hamba sahaya dari Fulan, dimana di antara mereka ada orang-orang yang menjadi merdeka jika dimiliki majikan tersebut, maka mengenai hukum pembelannya, terdapat dua pendapat.

Dalam hal ini apabila ditemukan *qarinah* yang menunjukkan *as-shurah an-nadirah* atau *ghair al-maqshudah* menjadi tujuan pembicara, maka dipastikan keduanya masuk dalam cakupan hukum 'am³⁹.

³⁹ Ibid, hal 205-206

'AM TERKADANG BERBENTUK MAJAZ

Menurut pendapat *shahih*, bahwa 'am terkadang berbentuk majaz. Hal ini manakala majaz dibarengi salah satu dari *adat* (perangkat) 'am. Contoh,

جَاءَنِي الْأُسُودُ الرُّمَاءُ إِلَّا زَيْدًا

"Telah datang kepadaku, para pemberani, yang abli-abli memanah, kecuali Zaid"

Hal ini dikarenakan tidak ada satupun ulama pakar lughat menyatakan bahwa perangkat alif dan lam dan *nakirah* dalam konteks *nafi* hanya berfaidah dalam hakikat saja. Pendapat *shahih* di atas berlandaskan dalil sebuah hadits riwayat Imam Hakim dalam Al-Mustadrak;

الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ أَبَاحَ فِيهِ الْكَلَامَ

"Thawaf di Baitullah seperti shalat, hanya saja sesungguhnya Allah SWT memperbolehkan berbicara di dalamnya"

Penyebutan thawaf sebagai 'shalat' adalah majaz, dan keberadaan *istitsna'* dalam hadits tersebut adalah tolak ukur adanya lafadz 'am. Hal ini menunjukkan penetapan bahwa thawaf seperti shalat bersifat umum.

Sebagian kalangan Hanafiyah berbeda pendapat. Mereka menyangka majaz tidak bisa bersifat umum, karena majaz ditetapkan menyalahi hukum asal sebab adanya *hajat* (kebutuhan). Dan di dalam majaz yang berbarengan dengan *adat* (perangkat) umum, *hajat* ini bisa dipenuhi oleh sebagian *afrad* (individu makna). Sehingga tidak boleh menghendaki seluruh *afrad* kecuali ada *qarinah*, seperti adanya *istitsna'* dalam dua contoh di atas. Mereka menukil pendapat ini dari sebagian kalangan Syafi'iyah yang mendasari pendapat mereka dengan hadits ;

لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ

"Jangan kalian semua menjual satu dirham dengan dua dirham dan barang yang ditakar satu sha' dengan dua sha'"

Kata الصَّاع terpakai secara majaz, dan yang dimaksud adalah مَكِيلُ الصَّاع (benda yang ditakar dengan ukuran 1 sha'). 'Barang yang ditakar' di sini tidak dijadikan umum, dan cukup dimaknai dengan sebagian benda yang bisa ditakar, yakni makanan. Karena menurut kalangan Syafi'iyah, *'illat* haramnya riba pada selain emas dan perak adalah *thu'mu* (makanan). Untuk membuktikan bahwa makna yang dikehendaki adalah sebagian benda yang bisa ditakar, yakni makanan, bukan seluruhnya, bisa disimak dalam FIR. Muslim:

لَا صَاعِي تَمْرٍ بِصَاعٍ وَلَا صَاعِي جَنْظَةٍ بِصَاعٍ وَلَا دِرْهَمًا بِدِرْهَمَيْنِ

"Tidak boleh menjual dua sha' kurma dengan satu sha' kurma, dua sha' gandum dengan satu sha' gandum, dan satu dirham dengan dua dirham"⁴⁰

'AM ADALAH BAGIAN DARI 'AWARIDH AL-ALFADZ

Pendapat shahih, sifat umum termasuk 'awaridh (sifat-sifat) yang masuk pada sisi lafadz. Yang dikehendaki dari hal ini bukanlah mensifati lafadz dengan umum tanpa menghiraukan maknanya. Namun yang dikehendaki tetap dengan memandang maknanya yang mengandung sesuatu yang banyak.

Pendapat lain, sifat umum juga termasuk 'awaridh (sifat-sifat) yang masuk pada sisi makna. Ketika ada penyebutan lafadz 'am, maka juga ada penyebutan makna 'am secara hakikat. Baik berbentuk *dzihniy* (di hati), seperti makna الإنسان (manusia) atau *kebarijiy* (realitas), seperti makna المنظر (hujan) dan الحُصْب (subur). Karena sudah masyhur dari semisal الإنسان mencakup laki-laki dan wanita.

Versi lain menyatakan, sifat umum merupakan 'awaridh makna *dzihniy* (dalam hati) secara hakikat. Karena adanya pencakupan pada beberapa makna. Berbeda dengan *kebarijiy*, maka bisa disifati umum hanya secara majazi. Karena setiap perkara yang realitasnya ada, pasti terbatas dengan tempat dan keadaan tertentu yang tidak ditemukan pada yang lain. Sehingga mustahil memuat banyak makna. Hujan dan subur di satu tempat semisal, pasti berbeda dengan hujan dan subur di tempat lain.

Perbedaan di atas adalah mengenai makna yang bersifat independen (*mustaqil*), seperti halnya *mafhum*. Sedangkan untuk makna yang mengekor (*tabi'*) pada lafadz, maka ulama tidak berselisih pendapat tentang keumumannya, dikarenakan lafadznya sendiri berstatus 'am.

Dalam tradisi ulama ushul, penggunaan istilah *a'am* (lebih umum) dan *akhash* (lebih khusus) untuk makna, serta istilah 'am (umum) dan *khash* (umum) untuk lafadz. Hal ini untuk membedakan antara *ad-dal* (petunjuk) dan *al-madlul* (yang ditunjukkan). Menurut Imam Al-Qarafi, penggunaan shighat *af'al at-tafdhil* dalam makna, dikarenakan makna lebih penting dibanding lafadz⁴¹.

⁴⁰ Ibid, hal 206 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 401-403

⁴¹ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 207

وَمَذْلُوهُ كُتِيَّةٌ أَيْ مُحْكُومٌ فِيهِ عَلَى
كُلِّ فَرْدٍ مُطَابَقَةً إِنْثَابًا أَوْ سَلْبًا لَا
كُلٌّ وَلَا كُتِيٌّ

Makna yang ditunjukkan lafadz ‘am berbentuk *kuliyah*, artinya yang dihukumi adalah setiap individu secara *mutabaqah* (sepadan), baik dari sisi positifnya maupun dari sisi negatifnya. Bukan berbentuk *kull* dan bukan pula berbentuk *kulliy*.

MADLUL DARI LAFADZ ‘AM

Penghukuman atas sebuah perkara terbagi menjadi beberapa macam, yaitu;

1. *Kuliyah* (general), adalah menghukumi satu persatu individu (per-individu) yang ada di suatu kelompok secara keseluruhan.

Contoh; كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ (Setiap yang berjiwa akan merasakan mati).

2. *Kull* (seluruh, kolektif), adalah menghukumi kumpulan (*majmu'*) dari seluruh individu atau kumpulan dari sebagian individu. Dalam arti, hukum ditetapkan pada saat individu-individu tersebut berkumpul, sehingga pada saat individu-individu tersebut terpisah, hukum tidak mengikuti satu persatunya. Contoh 01 ; QS. Al-Haqqah : 71

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ

“Dan pada hari itu delapan Malaikat menyangga ‘Arsy Tuhanmu di atas mereka”.

Pada contoh pertama ini, hukum “menyangga ‘arsy” ditetapkan pada kumpulan (*majmu'*) delapan malaikat, bukan pada keseluruhan (*jami'*) dari mereka. Karena jika hukum “menyangga ‘arsy” ditetapkan pada keseluruhan (*jami'*), maka tentunya satu persatu dari delapan malaikat mampu menyangga ‘arsy sendirian. Sedangkan kenyataan yang terjadi, penyangga ‘arsy adalah kumpulan delapan malaikat.

3. *Kully* (substansial), adalah menghukumi hakikat sebuah perkara, tanpa memandang individu-individu maknanya.

Contoh; الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ (Hakikat laki-laki lebih baik dari perempuan)

Di sini yang dihukumi bukan per individu, karena banyak individu perempuan mengungguli individu laki-laki.

Dalam hal ini hukum yang berada dalam lafadz ‘am termasuk jenis pertama, yakni *kuliyah*, bukan *kull* atau *kulliy*. Artinya, hukum ditetapkan pada setiap individu secara *mutabaqah* (sepadan). Hal ini baik berbentuk *itsbat* (positif), seperti khabar atau amr, contoh;

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (التوبة : ٥)

"Maka bunublah orang-orang musyrik"

Firman Allah SWT ini menempati posisi kata-kata ;

أَقْتُلُوا زَيْدًا الْمُشْرِكُ، وَعَمْرًا الْمُشْرِكُ وَهَكَذَا.....

"Bunublah Zaid yang musyrik, 'Amr yang musyrik, dan seterusnya....."

Sampai tidak tersisa individu dari musyrikin, semuanya tercakup dalam lafadz tersebut. Maupun berbentuk *salb* (negatif), seperti nafi atau nahi. Contoh;

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ (الأنعام : ١٥١)

"Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya)"

Imam Al-Qarafi mengingkari penunjukkan hukum secara *mathabaqah* di atas. Beliau mengatakan bahwa penunjukkan secara *mathabaqah* adalah penunjukkan sebuah lafadz atas *musamma* (makna yang dikandung) secara sempurna. Dalam contoh di atas, lafadz 'am tidak dibuat untuk menunjukkan makna Zaid saja, sehingga penunjukkan atas Zaid dan lain-lain bukan secara *mathabaqah*. Pernyataan ini ditanggapi oleh Imam Al-Ashbihani, bahwa firman Allah SWT, فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ secara hukum dianggap sepadan dengan banyak *jumlah*, yakni makna yang berulang kali akibat pencakupan atas perindividu. Sehingga lafadz tersebut tidak menunjukkan membunuh Zaid yang musyrik dari sisi keberadaannya sebagai Zaid, namun ditunjukkan oleh keumumannya sebagai bagian dari banyak *jumlah* tersebut. Dan makna yang tersimpan dari sekumpulan itu menunjukkannya secara *mathabaqah*⁴².

وَدَلَالَتُهُ عَلَى أَصْلِ الْمَعْنَى قَطْعِيَّةٌ
وَهُوَ عَنِ الشَّافِعِيِّ وَعَلَى كُلِّ فَرْدٍ
بِخُصُوصِهِ ظَنِّيَّةٌ وَهُوَ عَنِ
الشَّافِعِيِّ وَعَنِ الْحَنْفِيَّةِ قَطْعِيَّةٌ
وَعُمُومُ الْأَشْخَاصِ يَسْتَلْزِمُ عُمُومَ
الْأَحْوَالِ وَالْأَزْمَنَةِ وَالْبِقَاعِ وَعَلَيْهِ
الْشَّيْخُ الْإِمَامُ

Penunjukan lafadz 'am atas makna aslinya adalah bersifat *qath'iy* (pasti). Pendapat tersebut dari Imam As-Syafi'i. Dan penunjukan atas setiap individunya secara khusus adalah bersifat *dhanniy*. Pendapat tersebut dari kalangan Syafi'iyah. Dan dari kalangan Hanafiyah, bersifat pasti. Keumuman beberapa sosok, menetapkan umumnya keadaan dan tempat. Hal ini menjadi pijakan pendapat Syekh Imam As-Subki.

⁴² Ibid, hal 208

PENUNJUKKAN ‘AM ATAS MAKNA ASLI DAN SETIAP INDIVIDU

Penunjukan lafadz ‘am atas makna aslinya adalah bersifat *qath’iy* (pasti). Pendapat tersebut dari Imam As-Syafi’i. Dan ulama berbeda pendapat mengenai penunjukannya atas setiap individu secara khusus.

1. Bersifat *dhanniyy*. Pendapat ini dari kalangan Syafi’iyyah. Karena adanya kemungkinan *takhsish*, meskipun pentakhsish belum jelas. Dimana keberadaan *takhsish* dalam lafadz ‘am banyak berlaku.
2. Bersifat *qath’iy*. Disampaikan kalangan Hanafiyah. Karena makna lafadz ‘am mengharuskan mengarah pada perindividu secara pasti. Sehingga berstatus *qath’iy*, sampai terbukti tidak demikian, sebab adanya *takhsish*.

Perdebatan ini terjadi apabila tidak ditemukan *qarinah*. Apabila ditemukan *qarinah* yang menunjukkan bahwa makna yang dimaksud menyeluruh (*ta’mim*) dan tidak ada takhsish, maka ulama sepakat penunjukannya atas setiap individu bersifat *qath’iy*. Contoh yang di dalamnya terdapat *qarinah* berupa akal;

وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (المائدة : ٩٧)

“Dan bahwa sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu”

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (لقمان : ٢٦)

“Kepunyaan Allah-lah apa yang di langit dan yang di bumi”⁴³

KEUMUMAN PELAKU MENETAPKAN KEUMUMAN KEADAAN, WAKTU DAN TEMPAT

Imam Fahr Ad-Din, As-Sam’ani dan As-Subki mengatakan, keumuman dalam para pelaku menetapkan keumuman dalam beberapa keadaan dan tempat. Karena pelaku tidak bisa terlepas dari keduanya. Contoh 01,

الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (النور : ٢)

“Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera”

Ayat ini berlaku umum pada semua keadaan, tempat, dan waktu. Hanya saja pelaku zina *muhshan* disendirikan hukumnya dengan dirajam melalui *takhsish*. Contoh 02;

⁴³ Ibid, hal 208-209

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (التوبة : ٥)

"Maka bunuhlah orang-orang musyrik"

Maksud ayat ini, setiap musyrik dalam semua keadaan, waktu dan tempat. Hanya saja pelaku akad *dzimmah* (jaminan perlindungan) dan *hudnah* (gencatan senjata) disendirikan hukumnya melalui *takhsish*.

Imam Al-Qarrafi dan segolongan ulama mengatakan, lafadz yang umum menjelaskan para pelaku adalah *muthlaq* dalam keadaan, waktu dan tempatnya. Sehingga contoh فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ di atas mencakup setiap musyrik, namun tidak berlaku umum dalam semua keadaan, hingga sampai membunuh dalam keadaan ada jaminan (*dzimmah*), juga tidak dalam semua waktu, hingga menunjukkan boleh memerangi di hari Ahad semisal, serta tidak dalam semua tempat, hingga menunjukkan untuk memerangi kaum musyrik Negara India misalnya. Dan hal-hal yang menurut pendapat pertama sebagai pen-*takhsish*, merupakan *mubayyin* (penjelas) atas maksud makna yang dimutlakkan⁴⁴.

مَسْأَلَةٌ : كُلُّ وَالَّذِي وَالَّتِي وَأَيُّ
وَمَا وَمَتَى وَأَيْنَ وَحَيْثُمَا وَخَوَهَا
لِلْعُومِ حَقِيقَةٌ وَقِيلَ لِلْخُصُوصِ
وَقِيلَ مُشْتَرَكَةٌ وَقِيلَ بِالْوَقْفِ
وَالْجَمْعِ الْمَعْرُفِ بِاللَّامِ أَوْ
الْإِضَافَةِ لِلْعُومِ مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ
عَهْدٌ خِلَافًا لِأَبِي هَاشِمٍ مُطْلَقًا وَ
لِإِمَامِ الْحَرَمَيْنِ إِذَا احْتَمَلَ مَعَهُودًا
وَالْمُفْرَدُ الْمُحَلَّى مِثْلُهُ خِلَافًا
لِلْإِمَامِ الرَّازِيِّ مُطْلَقًا وَلِإِمَامِ
الْحَرَمَيْنِ وَالْعَزَالِيِّ إِذَا لَمْ يَكُنْ
وَاحِدُهُ بِالنَّاءِ زَادَ الْعَزَالِيُّ أَوْ تَمَيَّزَ
بِالْوَحْدَةِ

Permasalahan : lafadz مَتَى, أَيُّ, الَّتِي, الَّذِي, كُلُّ, حَيْثُمَا, أَيْنَ, dan yang menyamai, menunjukkan makna umum secara hakikat. Pendapat lain, menunjukkan makna khusus. Versi lain, dipersekutukan antara umum dan khusus. Pendapat lain, ditanggihkan.

Sedangkan lafadz jamak yang dimakrifatkan dengan alif lam atau idhafah, menunjukkan makna umum, selama tidak nyata berfaidah 'ahdu (diketahui). Berbeda dengan pendapat Imam Abi Hasyim secara mutlak dan dengan pendapat Imam Haramain apabila memungkinkan *ma'bud* (diketahui). Lafadz mufrad yang dimasuki alif lam sama dengan jamak yang dimakrifatkan. Berbeda dengan pendapat Imam Ar-Razi secara mutlak, dan dengan pendapat Imam Haramain dan Al-Ghazali, apabila lafadz mufrad-nya tidak menggunakan huruf *ta'*. Imam Al-Ghazali menambahkan, atau terbedakan dengan sifat *wahdah* (satu) pada mufradnya.

⁴⁴ Ibid, hal 209-210

وَالْتَّكْرُ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ لِلْعُمُومِ
وَضَعًا وَقِيلَ لُزُومًا وَعَلَيْهِ الشَّيْخُ
الْإِمَامُ نَصًّا إِنَّ بَيِّنَتٍ عَلَى الْفَتْحِ
وَضَاهِرًا إِنَّ لَمْ تَبَيَّنْ

Lafadz nakirah dalam rangkaian kalam nafi menunjukkan makna umum secara *wadha'* (asal pembuatan), pendapat lain, secara kelaziman. Dan berbentuk nash apabila dimabnikan fathah, serta berbentuk dhahir apabila tidak dimabnikan.

SHIGHAT-SHIGHAT LAFADZ 'AM

Shighat-shighat lafadz 'am (umum) secara keseluruhan terbagi sebagai berikut;

I. Umum berdasarkan ketetapan (*wadla'*) lughat. Terbagi dua;

A. Ketetapan lughat murni tanpa *qarinah*. Ada 5 macam;

1. Scimbang digunakan pada yang berakal dan tidak berakal.

Lafadznya adalah sebagai berikut;

a. كُلُّ, termasuk shighat paling kuat. Contoh:

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

"Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati"

b. أَيُّ, baik istifham, syarthiyah atau maushul. Contoh,

أَيُّ عَبِيدِي جَاءَكَ أَحْسَنُ إِلَيْهِ

*"Siapapun budak-budakku datang padamu,
maka berbuatlah baik padanya"*

وَأَيُّ الْأَشْيَاءِ أَرَدْتَ أَعْظَمْتُكَ

*"Apapun perkara-perkara yang kamu inginkan,
aku akan memberimu perkara itu"*

c. الَّذِي, baik mufrad, tastniyah, atau jamak. Contoh :

أَكْرَمُ الَّذِي جَاءَكَ

"Mulyakan orang laki-laki yang mendatangimu"

وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِيهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا

*"Dan terhadap dua orang yang melakukan perbuatan keji di antara
kamu, maka berilah hukuman kepada keduanya".*

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

*"Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami,
benar-benar akan Kami tunjukkan Kepada mereka jalan-jalan Kami".*

- d. اَلَّتِي, Contoh : اَكْرِمُ اَلَّتِي جَاءَكَ (Mulyakan seorang perempuan yang mendatangiimu)
- e. جَمِيعُ, Contoh : جَاءَ جَمِيعُ الْقَوْمِ (Telah datang seluruh kaum)
- f. سَائِرُ, yang diambil dari makna akar kata سُورُ (tembok batas kota) bukan dari سُورُ (sisir). Contoh:

خَرَجَ سَائِرُ الْقَوْمِ لِلْجِهَادِ

"Telah keluar seluruh kaum untuk berjihad"

2. Untuk yang berakal secara hakikat, namun terkadang dipakai yang tidak berakal secara majaz, yaitu lafadz مَنْ. Umum digunakan untuk laki-laki atau perempuan, merdeka atau budak. Baik berbentuk syarhiyah, contoh:

مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ

"Barangsiapa yang mengerjakan kejahatan, niscaya akan diberi pembalasan dengan kejahatan itu".

Atau istifhamiyah, contoh:

مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا

"Siapakah yang membangkitkan kami dari tempat tidur kami (kubur)?".

Atau maushulah, contoh:

وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

"Hanya kepada Allah-lah sujud (patuh) segala apa yang di langit dan di bumi".

3. Untuk yang tidak berakal secara hakikat, namun terkadang dipakai yang berakal secara majaz, yakni lafadz مَا. Baik berbentuk syarhiyah, contoh:

وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللّٰهُ

"Dan apa yang kamu kerjakan berupa kebaikan, niscaya Allah mengetahuinya".

Atau istifhamiyah, contoh:

فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ

"Berkata (pula) Ibrahim: "Apakah urusanmu yang penting (selain itu), hai para utusan?"

Atau maushulah, contoh:

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ

"Apa yang di sisimu akan lenyap, dan apa yang ada di sisi Allah adalah kekal".

4. Untuk keterangan waktu saja, yakni lafadz مَتَى. Baik berbentuk istifhamiyah, contoh:

مَتَى هَذَا الْوَعْدُ

"Dan mereka berkata: "Kapankah (datangnya) janji ini?"

Atau syarhiyyah, contoh:

مَتَى جِئْتَنِي أَكْرَمْتُكَ

"Kapanpun engkau mendatangi, aku akan memuliakanmu".

5. Untuk keterangan tempat saja, yakni lafadz أَيْنَ. Baik berbentuk istifhamiyah, contoh:

أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقُّونَ فِيهِمْ

"Di manakah sekutu-sekutu-Ku itu (yang karena membelanya) kamu selalu memusubi mereka (nabi-nabi dan orang-orang mu'min)?"

Atau syarhiyyah, contoh:

أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ

"Di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada hari kiamat)".

Selain itu ada lafadz حَيْثُ yang berbentuk syarhiyyah, contoh:

وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

"Dan di mana saja kamu berada, palingkanlah mukamu ke arahnya".

Ulama berselisih pendapat mengenai makna hakikat dari shighat-shighat tersebut di atas.

1. Secara hakikat menunjukkan makna umum, karena hal ini yang lekas difahami oleh hati. Disampaikan oleh Jumhur dan menjadi pendapat *shabih*.
2. Secara hakikat menunjukkan makna khusus. Yaitu menunjukkan satu dalam selain bentuk jamak, dan menunjukkan tiga dalam bentuk jamak. Karena makna inilah yang diyakini. Sedangkan pemakaian shighat-shighat ini pada makna umum adalah majaz.
3. Secara hakikat menunjukkan makna umum dan khusus,

dan termasuk dipersekutukan. Hal ini dikarenakan shighat-shighat tersebut terpakai pada keduanya. Padahal asal dari pemakaian adalah menggunakan makna hakikatnya.

4. Menanggihkan, artinya tidak jelas apakah secara hakikat menunjukkan umum atau khusus, atau keduanya. Dipilih oleh Imam Al-Qadhi Abu Bakar, dinukil dari Imam Al-Asy'ari dan mayoritas *muhagiqun*.

B. Kctetapan lughat murni disertai *qarinah*. Ada 2 jenis:

1. Qarinah dalam kalimat *itsbat* (positif), ada 4 macam;
 - a. Jamak yang dimasuki *alif lam*, atau *al-jam'u al-mu'arraf* (jamak yang dimakrifatkan). Contoh:

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (المؤمنون : ١)

"Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman"

- b. Jamak yang dimakrifatkan dengan *idhafah*, contoh:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ (النساء : ١١)

"Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu".

Makna umum ini berlaku selama tidak nyata berfaidah 'abdu (diketahui). Dan jika nyata berfaidah 'abdu, maka diarahkan pada faidah ini, tidak berlaku umum. Berbeda dengan pendapat Imam Abi Hasyim, bahwa jamak yang dimasuki *alif lam* tidak menunjukkan umum secara mutlak, baik berfaidah 'abdu atau tidak. Namun menunjukkan *jenis* yang mewakili sebagian *afraad* (individu), karena itu makna yang diyakini, seperti ucapan;

تَزَوَّجْتُ النِّسَاءَ وَمَلَكَتُ الْعَبِيدَ

"Aku menikahi wanita, aku memiliki hamba sahaya"

Hal ini selama tidak ditemukan *qarinah* yang mengarahkan pada makna umum, seperti dua ayat di atas. Berbeda juga dengan pendapat Imam Haramain yang mengatakan, apabila memungkinkan berfaidah 'abdu (diketahui) dan *jenis*, dan keduanya tidak berdalil, maka berstatus *mujmal*, yang memungkinkan pada keduanya.

- c. Mufrad yang dimakrifatkan dengan *alif lam*, disebut juga

dengan *isim jinis*. Menunjukkan umum karena lckas dipahami oleh hati. Contoh:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (البقرة: ٢٧٥)

"Allah telah menghalalkan jual beli"

Artinya, setiap jual beli, dan jual beli *fasid* (rusak) seperti riba disendirikan melalui *takhsish*. Makna umum ini terlaku selama tidak nyata berfaidah 'ahdu (diketahui). Berbeda dengan pendapat Imam Ar-Razi, bahwa mufrad yang dimakrifatkan dengan *alif lam* tidak menunjukkan umum secara mutlak. Namun menunjukkan *jenis* yang mewakili sebagian *afrad* (individu), karena makna inilah yang diyakini. Seperti dalam lafadz;

لَبِسْتُ الثَّوْبَ وَشَرِبْتُ الْمَاءَ

"Aku memakai baju dan aku meminum air"

Hal ini selama tidak ditemukan *qarinah* yang mengarahkan keumumannya. Seperti contoh;

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا (العصر: ٢-٣)

"Sesungguhnya manusia itu benar-benar berada dalam kerugian. Kecuali orang-orang yang beriman"

Imam Haramain dan Al-Ghazali mengatakan, apabila lafadz *mufrad*-nya tidak dibedakan dari jenisnya menggunakan huruf *ta'*, maka tidak bersifat umum, contoh, الرَّائِيَّةُ وَالرَّائِي، namun jika dibedakan dengan *ta'*, maka bersifat umum, contoh,

لَا تَبِيعُوا التَّمْرَ بِالتَّمْرِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ

"Jangan kamu menjual kurma dengan kurma, kecuali saling menyamai"

Imam Al-Ghazali menambahkan, atau terbedakan dengan sifat *wahdah* (satu) pada mufradnya. Contoh, lafadz, الرَّجُلُ، karena bisa diucapkan، رَجُلٌ وَاحِدٌ (Satu laki-laki). Berbeda dengan yang tidak terbedakan dengan sifat *wahdah*, seperti contoh، الدَّهَبُ (emas).

d. Mufrad yang dimakrifatkan dengan *idhafah*, contoh:

فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ

"Maka hendaklah orang-orang yang menyalahi perintah Rasul".

2. Qarinah dalam kalimat *nafi* (negatif)
Terdapat dalam isim nakirah yang terletak dalam runtutan kalimat nafi, baik menggunakan لَيْسَ لَنْ، لَمْ، مَا ataupun yang lainnya. Hanya saja *dalalah*-nya akan berbentuk *nash* apabila dimabnikan fathah, contoh:

لَا رَجُلٌ فِي الدَّارِ

"Tidak ada seorang laki-lakipun di dalam rumah"

Dan berbentuk *dzahir* apabila tidak mabni fathah, contoh:

مَا فِي الدَّارِ رَجُلٌ

"Tidak ada seorang laki-lakipun di dalam rumah"

Dalam hal ini ulama berselisih mengenai penunjukannya atas makna umum.

1. Secara *wadha'* (asal pembuatan) dengan *mutabaqah* (sepadan). Disampaikan Ashhab as-Syafi'i dan dipilih Imam Al-Qarrafi, karena hukum dalam lafadz 'am adalah atas per individu.
2. Secara kelaziman, karena memandang bahwa nafi, awal mulanya menunjukkan hakikat sesuatu, kemudian menjadi keharusan untuk menafikan per individu, agar hakikat menjadi hilang secara darurat

Hal-hal yang semakna dengan *nafi* hukumnya disamakan. Seperti *nahi*, contoh:

لَا تَضْرِبْ أَحَدًا

"Janganlah kamu memukul seseorang"

Atau *istifham inkari*, contoh:

هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا

"Apakah kamu mengetahui ada seorang yang sama dengan Dia (yang patut disembah)?"

Nakirah dalam dalam runtutan kalimat *syarhi* hukumnya juga disamakan. Contoh:

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ

"Dan jika seorang di antara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah"⁴⁵.

وَقَدْ يَعْمُ اللَّفْظُ عُرْفًا كَالْفَحْوَى
وَحُرْمَتُ عَلَيْنِكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ أَوْ
عَقْلًا كَرْتِيبِ الْحُكْمِ عَلَى
الرَّوْصِ وَكَمْفُهُومِ الْمُخَالَفَةِ
وَالْخِلَافِ فِي أَنَّهُ لَا عُمُومَ لَهُ
لَفْظِيٍّ وَفِي أَنَّ الْفَحْوَى بِالْعُرْفِ
وَالْمُخَالَفَةِ بِالْعَقْلِ تَقَدَّمَ فِي
مَبْحَثِ الْمَفْهُومِ

Terkadang lafadz diumumkan secara 'urf, seperti mafhum muwafaqah dan ayat ;

وَحُرْمَتُ عَلَيْنِكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ

Atau secara akal, seperti meruntutkan hukum atas sifat dan seperti mafhum mukhalafah. Perbedaan pendapat bahwa mafhum tidak memiliki makna umum bersifat lafdzi. Dan perbedaan pendapat bahwa mafhum muwafaqah dihasilkan dengan 'urf, serta mafhum mukhalafah dengan akal sudah lewat dalam pembahasan mafhum.

II. Umum berdasarkan Urf

Termasuk dalam hal ini adalah penyandaran hukum pada *a'yan* (benda-benda). Contoh,

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (النساء: ٢٣)

"Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu"

Dalam hal ini 'urf mengalihkan dari pengharaman benda (ibu-ibumu), menuju pengharaman kesenangan yang menjadi tujuan utama dari kaum perempuan, seperti hubungan intim dan lain-lain.

Termasuk bagian ini adalah *mafhum mufawaqah*. Hal ini mengikuti pendapat lemah, bahwa *dalalah*-nya bersifat lafdziyyah. Baik *aulawi* (lebih tinggi) maupun *musawi* (menyamai). Contoh 01:

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ

"Maka sekali-kali jangan kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ab".

Urf dalam hal ini memindah lafadz dalam contoh di atas menuju makna segala macam perbuatan menyakiti yang lebih tinggi dibanding perkataan "ab", seperti memukul dan lain-lain. Contoh 02:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا

"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim".

⁴⁵ Ibid, hal 210-215, DR. Hasan Hito, Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami, Juz III hal. 163-166

Urf mengumumkan pada semua bentuk perusakan yang menyamai memakan harta dengan titik persamaan berupa membuat *dharar* (membahayakan) atas harta anak yatim.

III. Umum berdasarkan akal

Batasannya adalah setiap hukum yang dikaitkan dengan sifat, sehingga menyimpulkan sifat tersebut menjadi *illat*-nya. Contoh:

إِقْطَعْ يَدَ السَّارِقِ

"Potonglah tangan orang yang mencuri"

أَكْرِمْ الْعَالِمَ

"Mulyakanlah orang alim"

Contoh-contoh di atas mengindikasikan bahwa sifat yang menjadi *illat* dari terbangunnya sebuah hukum. Sehingga secara akal menetapkan bahwa setiap ditemukan sifat tersebut, maka hukum juga ditemukan. Perantaraan akal inilah yang membantu lafadz-lafadz di atas menunjukkan sifat umum. Hal ini selama *alif lam* dalam contoh tersebut dijadikan *jenis* tidak dijadikan berfaidah umum atau 'abdu (diketahui). Karena jika dijadikan berfaidah umum, maka penunjukkan makna umum bukan lagi berdasarkan makna (akal), namun berdasarkan *wadha*'.

Termasuk dalam bagian ini adalah *mafhum mukhalafah*, mengikuti pendapat lemah, bahwa *dalalah* dari lafadz atas selain yang tersebut (*madzkur*) adalah kebalikan dari hukum *madzkur* secara makna (akal). Dalam arti, kalau saja lafadz yang disebutkan tidak menafikan hukum dari *maskut* (yang tidak tersebut), maka penyebutannya tidak berfaidah. Contoh,

مَظْلُوعِي ظُلْمٍ

"Menunda pembayaran hutang bagi orang yang kaya adalah *zhalim*"

Artinya, berbeda hukumnya dengan menunda pembayaran hutang dari selain orang kaya.

Perbedaan pendapat bahwa *mafhum* tidak memiliki makna umum bersifat lafdzi, dan bahwa *mafhum muwafaqah* dihasilkan dengan 'urf, serta *mafhum mukhalafah* dengan akal sudah lewat dalam pembahasan *mafhum*⁴⁶.

وَمِعْيَارُ الْعُمُومِ الْإِسْتِثْنَاءُ وَالْأَصَحُّ
أَنَّ الْجَمْعَ الْمُنْكَرَ لَيْسَ بِعَامٍّ وَأَنَّ

Pendeteksi sifat umum adalah *istitsna'*.
Pendapat Ashah, bahwa lafadz jamak yang dinakirahkan bukan lafadz umum. Dan batas

⁴⁶ Jalal as-Suyuthi, Syahr al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 216, DR. Hasan Hito, Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami, juz III hal. 163-166 dan Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathif al-Khathib al-Mankabawiy, An-Nafahat hal 74

أَقَلُّ مُسَمًّى الْجَمْعُ ثَلَاثَةٌ لَا اثْنَانِ
وَأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَى الْوَاحِدِ تَجَازًا وَ
تَعْمِيمٌ الْعَامُّ بِمَعْنَى الْمَدْحِ وَالذَّمِّ
إِذَا لَمْ يُعَارِضْهُ عَامٌّ آخَرُ وَثَالِثُهَا
يَعُمُّ مُطْلَقًا وَ تَعْمِيمٌ نَحْوُ لَا
يَسْتَوُونَ وَ لَا أَكَلْتُ قِيلَ وَإِنْ
أَكَلْتُ لَا الْمُقْتَضِي وَالْعُظْفُ عَلَى
الْعَامِّ وَالْفِعْلُ الْمُثَبَّتُ وَنَحْوُ كَانَ
يَجْمَعُ فِي السَّفَرِ وَلَا الْمُعْلَقُ بِعِلَّةٍ
لَفْظًا لَكِنْ قِيَاسًا خِلَافًا لِزَاعِمِي
ذَلِكَ

minimal sesuatu yang dinamakan jamak adalah tiga, bukan dua. Dan bahwa jamak menunjukkan makna satu secara majaz. Dan menurut Ashah, menetapkan keumuman lafadz 'am yang berlaku menjelaskan makna *madh* (pujian) dan *dzamm* (celaan), apabila tidak ditentang lafadz 'am yang lain. Pendapat ketiga, bersifat umum secara mutlak. Juga menetapkan keumuman contoh seperti لَا يَسْتَوُونَ dan لَا أَكَلْتُ.

Pendapat lain, dan contoh إِنْ أَكَلْتُ. Tidak menetapkan keumuman *muqtadhi*, lafadz yang di-*athaf*-kan pada lafadz 'am, fi'il yang mutsbat (positif), contoh seperti كَانَ يَجْمَعُ فِي السَّفَرِ dan perkara yang dikaitkan dengan 'illat secara lafadz, namun bisa bersifat umum secara *qiyas*. Berbeda pendapat dengan mereka yang menyangka hal tersebut.

BATASAN LAFADZ UMUM

Batasan dan pendeteksi sifat umum adalah *istitsna'*. Artinya, petunjuk atas keumuman dari sebuah lafadz adalah menerima *istitsna'* (pengecualian). Setiap lafadz yang sah diterapkan *istitsna'* darinya, berupa lafadz yang memiliki makna tanpa batas, maka itu adalah lafadz 'am. Karena dipastikan lafadz tersebut memuat *mustatsna* (perkara yang dikecualikan). Dan pembuatan *istitsna'* dari jamak yang dimakrifatkan dan shighat-shighat umum lainnya adalah sah. Contoh,

جَاءَ الرَّجَالُ إِلَّا زَيْدًا

"Beberapa laki-laki telah datang, selain Zaid"

Dan ulama yang menafikan bahwa shighat-shighat tersebut menunjukkan makna umum secara hakikat, mereka menjadikan *istitsna'* sebagai *qarinah* adanya sifat umum.

Sedangkan pembuatan *istitsna'* dari jamak yang dinakirahkan hukumnya tidak sah, kecuali jika di-*takehsish*⁴⁷, maka bersifat umum pada

⁴⁷ Maksud takhsish di sini adalah keberadaannya dibatasi. Dengan gambaran, lafadz itu digunakan untuk menunjuk sekumpulan orang terbatas, dengan keterbatasan yang terpantau secara realitas. Dimana mukhathab mengetahui di antara mereka ada Zaid. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 233

bagian yang di-*takhsish* tersebut. Contoh,

قَامَ رَجَالٌ كَانُوا فِي دَارِكَ إِلَّا زَيْدًا مِنْهُمْ

“Beberapa laki-laki yang ada di dalam rumahmu berdiri, selain Zaid dari mereka”

JAMAK YANG DI-NAKIRAH-KAN

Pendapat Ashah yang didukung Jumhur, bahwa lafadz jamak yang dinakirahkan tidak menunjukkan keumuman. Dan justru diarahkan pada batas minimal jamak, karena hal ini adalah yang diyakini. Imam Al-Juba’i didukung segolongan Hanafiyyah dan Imam Al-Bazdawi mengatakan bahwa jamak yang dinakirahkan menunjukkan keumuman, seperti jamak yang dimakrifatkan. Karena jamak yang dinakirahkan selain menunjukkan pada batas minimal jamak (*aqallil jam’i*), juga menunjukkan seluruh *afrad* (individu makna) dan sekaligus menunjukkan makna antara keduanya. Sehingga diarahkan pada seluruh *afrad* dan di-*istitsna*-i, demi mengambil yang paling hati-hati.

Perselisihan pendapat di atas terjadi manakala tidak ditemukan faktor pencegah (*mani*). Namun apabila *mani*’ ditemukan, maka secara pasti diarahkan pada batas minimal jamak (*aqallil jam’i*). contoh,

رَأَيْتُ رَجَالًا

“Aku melihat beberapa laki-laki”

Mani’ dalam contoh ini adalah akal, dimana secara akal tidak mungkin melihat seluruhnya⁴⁸.

BATAS MINIMAL JAMAK ADALAH TIGA

Mengenai batas minimal sesuatu yang dinamakan jamak (*musamma al-jam’i*), ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat Ashah, adalah tiga. Disampaikan oleh Imam Asy-Syafi’i, Abu Hanifah dan dipilih oleh Al-Imam serta pengikutnya.
2. Menurut pendapat lain, adalah dua. Disampaikan oleh Imam Malik dan dipilih oleh Ustadz Abu Ishaq dan Al-Ghazali. Pendapat ini mengambil dalil sebagai berikut;

إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا (التَّحْرِيمُ : ٤)

“Jika kamu berdua bertaubat kepada Allah, maka sesungguhnya hati-hati kamu berdua telah condong (untuk menerima kebaikan)”

⁴⁸ Hasan bin Muhammad al-‘Athar, Hasyiah al-‘Athar, juz I hal. 400

Redaksi jamak قُلُوبُكُمْ, padahal mereka berdua hanya memiliki dua hati.

وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ.....وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ (الأنبياء : ٧٨)

"Dan (ingatlah kisah) Daud dan Sulaiman, di waktu keduanya memberikan keputusan.....Dan adalah Kami menyaksikan keputusan yang diberikan oleh mereka itu"

Tanggapan pendapat pertama mengenai dua dalil ini, bahwa keduanya terpakai secara *majaz*. Karena makna yang lekas difahami oleh hati adalah lebih dari dua.

Menurut pengarang, silang pendapat di atas terjadi pada sesuatu yang dinamakan jamak (*musamma al-jam'i*), bukan lafadz jamak (mengumpulkan perkara satu pada perkara lain). Karena mengenai lafadz jamak ini ulama sepakat ditetapkan untuk makna dua atau lebih. Dan silang pendapat juga hanya terjadi dalam jamak *qillab*, karena ulama pakar nahwu sepakat bahwa batas minimal jamak *katsrah* adalah sebelas⁴⁹.

JAMAK MENUNJUKKAN MAKNA SATU SECARA MAJAZ

Sesuatu yang dinamakan jamak (*musamma al-jam'i*) menunjukkan makna satu secara majaz. Karena jamak terpakai untuk makna satu. Seperti ucapan seorang laki-laki pada istrinya yang telah mempertontonkan kecantikannya kepada seorang laki-laki lain;

أَتَتَرَجِّينَ لِلرَّجَالِ؟

"Apakah kamu akan mempertontonkan kecantikanmu pada para laki-laki?"

Karena kemakruhan mempertontonkan kecantikan sama antara satu atau banyak laki-laki. Contoh lain pemakaian jamak untuk makna satu;

وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ (النمل : ٣٥)

"Dan sesungguhnya aku akan mengirim utusan kepada mereka dengan (membawa) hadiah"

Maksud redaksi jamak 'mereka' adalah satu orang, yaitu nabi Sulaiman as. Contoh lain;

يَمَّ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (النمل : ٣٥)

"Apa yang akan dibawa kembali oleh utusan-utusan itu"

⁴⁹ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 218-219

Maksud redaksi ‘utusan-utusan’ adalah satu utusan. Dengan bukti lanjutan ayat; اَرْجِعْ إِلَيْهِمْ (النمل: ٣٧) (*Kembalilah kepada mereka!*).

Dari penjelasan di atas dapat difahami bahwa jamak juga terpakai untuk menunjukkan makna dua.

Pendapat lain, tidak menunjukkan makna satu secara majaz, juga tidak terpakai untuk makna satu. Dan jamak dalam contoh di atas sesuai dengan yang seharusnya. Karena maksud contoh di atas adalah bahwa wanita yang mempertontonkan kecantikan pada seorang laki-laki, biasanya juga melakukan hal serupa pada laki-laki lainnya⁵⁰.

LAFADZ ‘AM DALAM KONTEKS MADH (PUJIAN) DAN DZAMM (CELAAN)

Manakala lafadz ‘am memuat atau didatangkan untuk menunjukkan makna *madh* (pujian) atau *dzamm* (celaan), maka apakah lafadz ‘am tersebut masih tetap dalam keumumannya?. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat.

1. Tetap dalam keumumannya secara mutlak. Karena tidak ada unsur yang memalingkan dan antara sifat umum dan *madh* atau *dzamm* tidak bertolak belakang. Dan jika terjadi pertentangan akibat adanya dalil penentang, maka akan mempertimbangkan adanya *murajjih* (faktor yang mengunggulkan).
2. Tidak tetap keumumannya secara mutlak. Karena lafadz tersebut tidak didatangkan untuk menetapkan keumuman, namun untuk *madh* dan *dzamm*.
3. Menurut Qaul Ashah, diperinci. Tidak tetap keumumannya apabila ditentang lafadz ‘am lain yang didatangkan bukan untuk hal tersebut. Dan tetap keumumannya apabila tidak ditentang. Contoh tanpa penentang;

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (الانفطار: ١٣-١٤)

“Sesungguhnya orang-orang yang banyak berbakti benar-benar berada dalam syurga yang penuh kenikmatan. Dan sesungguhnya orang-orang yang durhaka benar-benar berada dalam neraka”.

Contoh disertai penentang;

وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ (المؤمنون: ٥-٦)

“Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap isteri-isteri

⁵⁰ Ibid

mereka atau budak yang mereka miliki”

Ayat ini didatangkan dalam konteks *madh* (pujian) dan secara lahiriyah bersifat umum mencakup dua wanita bersaudara yang dikumpulkan dalam kepemilikan sebagai budak. Namun ditentang ayat lain,

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ (النساء : ٢٣)

“Dan (haram) menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara”

Ayat ini memuat larangan mengumpulkan dua wanita bersaudara dalam kepemilikan sebagai budak, dan ayat ini didatangkan tidak dalam konteks *madh*. Sehingga makna ayat pertama diarahkan pada selain kasus dua wanita bersaudara yang dikumpulkan dalam kepemilikan sebagai budak. Hal ini dengan cara menganggap ayat pertama tidak dikehendaki memuat kasus tersebut. Atau ayat pertama menghendakinya, namun kemudian ayat kedua diunggulkan karena berisi dalil pengharaman. Sesuai kaidah, *al-muharrim* (dalil pengharaman) didahulukan daripada *al-muhallil* (dalil pembolchan). Karena menolak *mafsadah* didahulukan daripada mengambil kemaslahatan⁵¹.

KEUMUMAN لَا أَكُلْتُ, لَا يَسْتَوُونَ, DAN إِنْ أَكُلْتُ.

Menurut pendapat Ashah, *nafyu al-istina'* (penafian kesamaan) seperti contoh لَا يَسْتَوُونَ, adalah bersifat umum. Pendapat ini yang dishahihkan Imam Ibn Burhan, Al-Amidi dan Ibn Al-Hajib, serta menjadi madzhab kita kalangan Syafi'iyah. Contoh;

أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ (السجدة : ١٨)

“Apakah orang-orang beriman itu sama dengan orang-orang yang fasik? Mereka tidak sama”

لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ (الحشر : ٢٠)

“Tidaklah sama penghuni-penghuni neraka dengan penghuni-penghuni surga”

Laifadz لَا يَسْتَوُونَ diperuntukkan menafikan semua sisi kesamaan yang

⁵¹ Contoh ayat yang didatangkan dalam konteks dzamm (celaan) adalah QS. At-Taubah : 34; وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ (Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak). Ayat ini umum memuat perhiasan yang diperbolehkan. Namun ditemukan penentang hadits yang menjelaskan tidak tercakupnya perhiasan tersebut. Maka ayat tersebut diarahkan pada selain perhiasan yang diperbolehkan_Ibid, hal. 219

memungkinkan untuk dinafikan. Karena *fi'il* yang dilarang menyimpan *mashdar* yang dinakirahkan. Sehingga terwujudlah nakirah berada dalam konteks *nafi* yang berfaidah menjadikan umum.

Pendapat lain, tidak bersifat umum. Karena kesamaan yang dinafikan adalah persekutuan dari sebagian sisi. Versi ini adalah madzhab Hanafi dan dipilih oleh Imam Haramain dan pengikutnya, seperti Imam Al-Baidhawi. Perbedaan ini menghasilkan faidah, menjadikan ayat pertama sebagai rujukan hukum bahwa orang fasik tidak boleh menjadi wali dalam akad nikah. Dan ayat kedua sebagai rujukan hukum bahwa seorang muslim tidak dibunuh sebab telah membunuh kafir *dzimmī*.

Selanjutnya menurut Ashah, *fi'il* berbentuk *muta'adi* (memiliki *maful bih*) yang tidak disebutkan *maful*-nya (obyeknya)⁵² dan tidak memiliki faidah tertentu, apabila terletak setelah *nafi* seperti contoh *لَا أَكُلْتُ* (*Demi Allah aku tidak akan makan*), maka statusnya adalah 'am (umum). Lafadz ini diperuntukkan untuk menafikan semua makanan dengan cara menafikan semua *afrad* makan yang termuat dan terkait dengan makanan. Pendapat ini yang diunggulkan Imam Al-Baidhawi. Sehingga dalam contoh di atas, men-*takhsish* pada sebagian makanan dengan niat dapat diterima.

Pendapat lain, bukan termasuk lafadz 'am. Disampaikan kalangan Hanafiyah dan diunggulkan Imam As-Subki. Sehingga dalam contoh di atas, men-*takhsish* dengan niat tidak sah, karena sasaran penafian dan pencegahan adalah hakikat dari makan. Dan hakikat ini perkara yang hanya satu, tidak bersifat umum.

Menurut sebagian pendapat, *fi'il* berbentuk *muta'adi* di atas apabila terletak dalam konteks *syarat*, seperti *إِنْ أَكَلْتُ فَأَنْتَ طَالِقٌ* (*Apabila aku makan, maka kamu tertalak*), maka hukumnya sama dengan ketika berada dalam konteks *nafi* di atas. Sebagaimana yang disampaikan Imam Ibn Al-Hajib⁵³.

HAL-HAL YANG TIDAK MEMILIKI SIFAT UMUM

⁵² Apabila *maful* disebutkan, maka ulama sepakat bersifat umum, karena aspek yang dipandang dalam *nafi* terletak pada *maful* tersebut. Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, juz III hal. 353

⁵³ Dalam Jam'u al-Jawami' pengarang meredaksikan masalah ini dengan *قِيلَ* karena memahami statemen Imam Haramain bahwa keumuman nakirah dalam konteks syarat bersifat badal (penggantian), bukan syumul (menyeluruh). Padahal yang benar bukan demikian ini. Ibid, hal. 220

1. Keumuman *muqtadhi*

Muqtadhi adalah sesuatu yang tidak bisa benar dalam sebuah ungkapan kecuali dengan mengira-ngirakan salah satu di antara beberapa perkara. Perkara yang dikira-kirakan disebut *muqtadha*. Menurut Ashah, *muqtadhi* tidak bersifat umum mencakup keseluruhan perkara-perkara tersebut, karena kebutuhan (membenarkan ungkapan) sudah tercukupi dengan salah satunya. Sehingga menjadi berstatus *mujmal* (ambigu) di antara perkara-perkara tersebut. Dan akan menjadi tertentu manakala ditemukan *qarinah*.

Pendapat lain, bersifat umum mencakup keseluruhan perkara-perkara tersebut. Hal ini demi menghindari status *mujmal*. Imam Al-Qadhi Abd Al-Wahhab meriwayatkan pendapat ini dari mayoritas Malikiyyah dan Syafi'iyah. Dan pendapat ini yang dipilih Imam An-Nawawi dalam Ar-Raudhah dalam masalah talak seseorang yang lupa. Beliau mengatakan, talak seseorang yang lupa tidak jatuh, karena *dalalah iqtidha'* bersifat umum⁵⁴. Contoh dalam sebuah hadits,

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ

"Dibebaskan dari umatku siksaan yang timbul dari kesalahan dan kelalaian"

Ungkapan ini tidak dibenarkan tanpa mengira-ngirakan salah satu di antara *المُؤَاخَذَةُ* (siksaan), *الضَّامَانِ* (tanggungan), atau yang lain. Kemudian dikira-kirakan *المُؤَاخَذَةُ* (siksaan), karena hal tersebut yang bisa difahami secara *'urf* dari redaksi-redaksi serupa.

2. Lafadz yang di-*athaf*-kan pada lafadz 'am

Peng-*'athaf*-an pada lafadz 'am tidak menetapkan keumuman *ma'thuf* (lafadz yang di-*'athaf*-kan). Kalangan Hanafiyyah menyatakan, menetapkan keumuman *ma'thuf*. Karena *ma'thuf* harus menyamai *ma'thuf 'alaih* (lafadz yang di-*'athaf*-i) dalam hukum dan sifatnya (umum-khususnya). Menurut pendapat pertama hanya menyamai dalam hukum, tidak dalam sifatnya. Contoh, HR. Abu Dawud;

لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ وَلَا دُوَّ عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ

"Tidak dibunuh seorang muslim sebab membunuh kafir, dan tidak dibunuh kafir mu'abad saat gencatan perang (sebab membunuh kafir harbi)"

Kalangan Hanafiyyah mengira-ngirakan pada *ma'thuf* kata *بِكَافِرٍ* (sebab membunuh kafir), sehingga makna lengkapnya menjadi umum, yaitu *kafir mu'abad tidak dibunuh sebab membunuh kafir*. Hanya saja kemudian

⁵⁴ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 218-219

di-takhsish dengan ijma', bahwa kafir *mu'abad* dibunuh sebab membunuh kafir *dzimmi*. Dari *takhsish* ini makna **كَافِرٍ** menjadi kafir *harbi*. Sehingga maksud selengkapnya, *tidak dibunuh seorang muslim sebab membunuh kafir harbi, dan tidak dibunuh kafir mu'abad saat gencatan perang sebab membunuh kafir harbi*. Hal ini menyimpulkan, seorang muslim dibunuh sebab membunuh kafir *dzimmi*.

Menurut pendapat pertama dari kalangan Syafi'iyah, pengira-ngiraan semacam itu tidak perlu dilakukan. Cukup dikira-kirakan pada *ma'thuf* kata **يَحْرُبُ** (*sebab membunuh kafir harbi*) dan *ma'thuf* tidak perlu mengikuti keumuman *ma'thuf* 'alaih. Makna selengkapnya, *tidak dibunuh seorang muslim sebab membunuh kafir, dan tidak dibunuh kafir mu'abad saat gencatan perang sebab membunuh kafir harbi*. Hal ini menyimpulkan, seorang muslim tidak dibunuh sebab membunuh kafir, baik *harbi* atau *dzimmi*.

Pendapat ketiga, menjadikan *ma'thuf* sebagai jumlah *tammah* (sempurna) tanpa mengira-ngirakan apapun. Sehingga maknanya, *dan tidak boleh dibunuh kafir mu'abad saat perjanjian gencatan masih berlangsung*. Pendapat keempat, menjadikan *taqdim* (mendahulukan) dan *ta'khir* (mengakhirkan). Sehingga susunan aslinya;

لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ بِكَافِرٍ

"Tidak dibunuh seorang muslim dan kafir *mu'abad* saat gencatan perang sebab membunuh kafir"⁵⁵

3. Fi'il yang mutsbat (positif)

Menurut Ashah, *fi'il mutsbat* (positif) tidak menunjukkan keumuman. Berbeda pendapat dengan sebagian ulama lain. Contoh HR. Bukhari-Muslim, bahwa Shahabat Bilal ra mengatakan;

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى دَاخِلَ الْكَعْبَةِ

"Bahwasanya Nabi SAW melaksanakan shalat di dalam Ka'bah"

Maka tidak mencakup secara umum atas shalat fardhu dan sunnah. Karena perbuatan bersifat *nakirah*, sebagaimana yang diriwayatkan Imam Az-Zajjad dari kesepakatan ahli nahwu. Dimana setiap *nakirah* tidak memiliki sifat umum dalam kalam *itsbat* (positif).

4. Fi'il mutsbat bersama كَانَ, contoh seperti كَانَ يَجْمَعُ فِي السَّفَرِ

Berikutnya, apabila *fi'il mutsbat* bersama dengan كَانَ, maka mengenai

⁵⁵ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 221, Zakariya al-Anshari, Ghayah al-Wushul, hal. 63

apakah menetapkan umum, sekaligus menetapkan *takrar* (pengulangan) terdapat beberapa pendapat;

- a. Menetapkan keduanya. Pendapat ini dishahihkan Imam Ibn Al-Hajib. Mengambil contoh;

كَانَ حَاتِمٌ يُكْرِمُ الضَّيْفَ

"Adanya Hatim acap kali memulyakan tamu"

- b. Tidak menetapkan keduanya, tidak secara *'urf*, juga tidak secara *lughat*. Pendapat ini dishahihkan Imam Ar-Razi dalam Al-Mahshul. Contoh HR. Bukhari;

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فِي السَّفَرِ

"Bahwasanya Nabi SAW menjamak antara dua shalat dalam bepergian"

Hadits ini tidak umum mencakup setiap macam shalat, jamak taqdim dan ta'khir, serta setiap macam bepergian.

- c. Menetapkan keduanya secara *'urf*, bukan *lughat*. Karena dalam *'urf* tidak akan diucapkan; *فُلَانٌ كَانَ يَتَهَجَّدُ* (I'ulan acap kali bertahajud), manakala dia hanya sekali bertahajud. Pendapat ini disampaikan Imam Abd Al-Jabbar dan cenderung dipilih Imam Ibn Daqiq Al-'Id⁵⁶.

5. Perkara yang dikaitkan dengan *'illat*

Menurut Ashah, perkara yang dikaitkan dengan *'illat*, secara lafadz tidak bersifat umum mencakup semua obyek hukum yang *'illat* tersebut ditemukan di dalamnya. Hanya saja bisa bersifat umum secara *qiyas* melalui perspektif *syar'i*. Contoh, pembawa syariat mengatakan;

حُرِّمَتْ الْخَمْرُ لِإِسْكَارِهَا

"Khamr diharamkan karena memabukkannya"

Maka tidak bisa berlaku umum atas setiap perkara yang memabukkan secara lafadz. Menurut pendapat lain, bisa bersifat umum secara lafadz, karena disebutkan *'illat*. Seolah-olah mengatakan;

حُرِّمَتْ الْمُسْكِرُ

"Perkara yang memabukkan diharamkan"

Di sini penyebutan *'illat* menunjukkan bahwa kata *الْخَمْرُ* tidak dipakai

⁵⁶ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol 1 hal 220-221

dalam makna hakikatnya⁵⁷.

وَأَنَّ تَرَكَ الْإِسْتِفْصَالَ يَنْزُلُ مَنْزِلَةَ
الْعُمُومِ وَأَنَّ نَحْوَ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لَا
يَتَنَاوَلُ الْأُمَّةَ وَنَحْوَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ
يَشْمَلُ الرَّسُولَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ وَإِنْ افْتَرَنَ بِقُلٍ وَثَالِثُهَا
التَّفْصِيلُ وَ أَنََّّهُ يَعُمُّ الْعَبْدَ
وَالْكَافِرَ وَيَتَنَاوَلُ الْمَوْجُودِينَ دُونَ
مَنْ بَعْدَهُمْ وَأَنَّ مَنْ الشَّرْطِيَّةِ
تَتَنَاوَلُ الْإِنْتَكَثَ وَأَنَّ جَمْعَ الْمَذْكَرِ
السَّالِمِ لَا يَدْخُلُ فِيهِ النِّسَاءُ
ظَاهِرًا وَأَنَّ خِطَابَ الْوَاحِدِ لَا
يَتَعَدَّاهُ وَقِيلَ يَعُمُّ عَادَةً وَأَنَّ
خِطَابَ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ بَيْنَا أَهْلَ
الْكِتَابِ لَا يَشْمَلُ الْأُمَّةَ وَأَنَّ
الْمُخَاطَبَ دَاخِلٌ فِي عُمُومِ
خِطَابِهِ إِنْ كَانَ خَبَرًا لَا أَمْرًا وَأَنَّ
نَحْوَ {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ} يَقْتَضِي
الْأَخْذَ مِنْ كُلِّ نَوْعٍ وَتَوَقَّفَ
الْأَمِيدِي

Menurut Ashah, bahwa mengabaikan perincian (atas beberapa keadaan kasus), diposisikan sebagai keumuman dalam ucapan. Dan bahwa semacam *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ* tidak mencakup pada umat dan semacam *يَا أَيُّهَا النَّاسُ* mencakup Rasul SAW, meskipun dibarengi kata *قُل*. Pendapat ketiga, memerinci. Dan bahwa *يَا أَيُّهَا النَّاسُ* berlaku umum bagi hamba sahaya dan kafir, serta mengena pada mereka yang ada pada saat diucapkan, tidak pada orang-orang setelahnya. Pendapat Ashah, bahwa *مَنْ* syarhiyah mencakup perempuan dan bahwa jamak mudzakar salim, para perempuan tidak masuk di dalamnya secara dhahir. Dan bahwa khithab bagi satu orang tidak menjalar pada orang lain. Pendapat lain, menjalar secara *adat*. Serta khithab Al-Qur'an dan Al-Hadits dengan kata-kata *يَا أَهْلَ الْكِتَابِ* tidak mencakup umat dan pemberi khithab masuk dalam keumuman khithabnya, apabila berbentuk khabar bukan amr. Juga bahwasanya contoh semacam *خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ* menctapkan pengambilan dari setiap macam harta. Imam Al-Amidi menanggukuhkan dalam hal ini.

MENGABAIKAN PERINCIAN ATAS BEBERAPA KEADAAN KASUS

Menurut Ashah, bahwa mengabaikan perincian atas beberapa keadaan kasus, diposisikan sebagai keumuman dalam ucapan. Bermula dari statemen As-Syafi'i⁵⁸;

⁵⁷ Ibid, hal. 222 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, juz III hal. 363

⁵⁸ Ditemukan statemen lain dari Imam As-Syafi'i yang menyebutkan;

تَرْكُ الْإِسْتِفْصَالِ فِي وَقَائِعِ الْأَحْوَالِ مَعَ قِيَامِ الْإِحْتِمَالِ يَنْزِلُ مَنَزِلَةُ الْعُمُومِ فِي الْمَقَالِ

"Mengabaikan perincian atas beberapa keadaan kasus, disertai adanya sudut kemungkinan diposisikan sebagai keumuman dalam ucapan"

Contoh sabda Nabi SAW pada Ghailan yang masuk Islam dengan memiliki sepuluh istri;

أَمْسِكَ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ

"Pertahankan empat orang dan ceraikan sisanya"

Nabi SAW tidak memerinci, apakah Ghailan menikahi mereka bersamaan atau berurutan. Seandainya hukum tidak berlaku umum mencakup dua keadaan ini, pastilah Nabi SAW tidak menyebutkan mutlak. Karena tidak diperkenankan menyebutkan mutlak pada obyek yang membutuhkan adanya perincian.

Pendapat lain, tidak diposisikan umum, namun ucapan tersebut menjadi *mujmal* (ambigu). Pendapat ini diusung kalangan Hanafiyah. Mereka mentafsiri kata أَمْسِكَ dengan ابْتَدِئْ (*mulailah.*). Dan tafsiran mereka selengkapnya;

ابْتَدِئْ نِكَاحَ أَرْبَعٍ مِنْهُنَّ فِي الْمَعِيَّةِ وَاسْتَمِرَّ عَلَى الْأَرْبَعِ الْأُولَى فِي التَّرْتِيبِ

*"Mulailah akad nikah baru atas empat orang dari mereka dalam pernikahan yang bersamaan. Dan teruskanlah empat orang pertama, dalam pernikahan yang berurutan"*⁵⁹

KHITHAB يَا أَيُّهَا النَّاسُ DAN يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ

Menurut Ashah, bahwa khithab yang khusus bagi Nabi SAW, semisal يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ dan يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ tidak mencakup umat. Karena shighat yang terpakai terkhusus bagi Nabi SAW. Pendapat lain, mencakup umat. Karena perintah mengikuti Nabi SAW, secara *urf* merupakan perintah bagi pengikutnya berbarengan dengan Nabi SAW. Seperti halnya perintah Raja pada panglima perangnya untuk menaklukkan sebuah negara atau mengusir musuh. Namun argumentasi ini dibantah, bahwa contoh terakhir ini adalah dalam konteks sesuatu yang diperintahkan

جَوَابُهُ الْحَالُ إِذَا تَطَرَّقَ إِلَيْهَا الْإِحْتِمَالُ كَسَاهَا قَوْلُ الْأَجْمَالِ , وَسَقَطَ بِهَا الْإِسْتِدْلَالُ

"Pemaparan keadaan, apabila datang padanya kemungkinan, maka disematkan padanya status mujmal, dan pengambilan dalil gugur dengan hal itu"

Nampaknya bertentangan dengan kaidah yang pertama di atas. Sebagian ulama menganggap ada dua pendapat dari Imam As-Syafi'i. Imam Al-Qarrafi mengkompromikan, bahwa kaidah ini berlaku ketika sudut kemungkinan ada pada dalil. Dan kaidah pertama di atas ketika sudut kemungkinan ada pada obyek hukum. Ibid, hal. 222

⁵⁹ Ibid, hal. 222

memiliki ketergantungan dilakukan bersama-sama, sedangkan masalah yang sedang dibahas tidak demikian.

Juga menurut Ashah, didukung mayoritas ulama, bahwa khithab يَا أَيُّهَا النَّاسُ mencakup Rasul SAW. Karena keumuman shighat yang digunakan, baik dibarengi kata قُلْ atau tidak. Pendapat kedua, tidak mencakup Rasul SAW secara mutlak. Karena bahasa itu muncul dari beliau untuk disampaikan pada orang lain, disamping itu Beliau memiliki beberapa kekhususan. Pendapat ketiga, memerinci. Apabila dibarengi kata قُلْ, maka tidak mencakup Rasul SAW, karena secara lahiriyah hal tersebut dalam rangka *tabligh* (menyampaikan pada orang lain). Dan apabila tidak dibarengi قُلْ, maka mencakup Rasul. Pendapat terakhir ini disampaikan Imam As-Shairafi.

Selanjutnya khithab يَا أَيُّهَا النَّاسُ berlaku umum bagi hamba sahaya dan kafir, berdasarkan keumuman lafadz. Pendapat lain, tidak mencakup kafir, memandang bahwa kafir tidak terkena sasaran *taklif* atas cabang-cabang hukum. Juga tidak mencakup hamba sahaya, karena secara syara' manfaat dirinya sudah diberikan kepada majikannya.

Khithab يَا أَيُّهَا النَّاسُ pada dasarnya juga mencakup mereka yang ada pada saat diucapkan, tidak pada orang-orang setelahnya. Versi lain, mencakup orang-orang setelahnya, karena berdasarkan *ijma'*, secara hukum mereka menyamai orang-orang yang ada saat khithab diucapkan. Argumentasi ini ditanggapi, bahwa *ijma'* tersebut bersandar pada dalil lain seperti *qiyas* atau yang lain, bukan dari cakupan khithab di atas⁶⁰.

مَنْ SYARTHITHYAH DAN JAMAK MUDZAKAR SALIM

Pendapat Ashah, bahwa مَنْ *syarthithyah* mencakup perempuan. Dengan dalil,

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى (النساء : ١٢٤)

"Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita"

Penafsiran مَنْ dengan ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى (laki-laki maupun wanita) menunjukkan cakupannya atas laki-laki dan perempuan.

Pendapat kedua, tertentu bagi laki-laki. Berpijak pada pendapat kedua inilah kalangan Hanafiyah berargumentasi tentang tidak dibunuhnya wanita murtad. Karena mereka tidak memasukkannya dalam

⁶⁰ Ibid, hal. 222-223

keumuman HR. Bukhari,

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

"Barangsiapa mengganti agamanya, maka bunuhlah dia"

Dampak perbedaan dua pendapat di atas, terlihat dalam ulasan hukum dari HR. Muslim;

مَنْ تَطَّلَعَ فِي بَيْتِ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ فَقَدْ حَلَّ لَهُمْ أَنْ يَفْقَهُوا عَيْنَهُ

"Barangsiapa mencuri pandangan di rumah segolongan kaum tanpa ijin dari mereka, maka sungguh halal bagi mereka untuk mencongkel matanya"

Mengikuti pendapat pertama, manakala seorang perempuan mencuri pandangan pada rumah orang lain, maka boleh untuk dilempar batu. Namun menurut pendapat kedua, tidak boleh.

Berikutnya, *jamak mudzakar salim* juga tidak mencakup perempuan secara dhahir. Dan masuknya perempuan dihasilkan dari *qarinah*. Pendapat kedua, *jamak mudzakar salim* mencakup perempuan, dan tidak bisa dikeluarkan kecuali dengan dalil. Karena dalam syara' banyak persamaan perempuan dan laki-laki dalam berbagai hukum. Sehingga pembawa syariat tidak menghendaki pembatasan hukum pada laki-laki. Versi ini diriwayatkan Imam Amidi dari kalangan Hanabilah. Ulama lain meriwayatkan dari Hanafiyah. Dan dishahihkan oleh Imam Al-Mawardi, dan Ar-Ruyani. Sedangkan jika berbentuk *jamak taktsir*, ulama sepakat mencakup perempuan, sebagaimana komentar sebagian ulama⁶¹.

KHITHAB BAGI SATU ORANG TIDAK MENJALAR PADA ORANG LAIN

Menurut Ashah, khithab yang terkhusus pada satu orang dari umat, tidak menjalar pada orang lain, kecuali dengan melalui dalil terpisah. Pendapat lain, menjalar pada orang lain secara *adat*, tidak secara *lughat*. Karena kebiasaan manusia pada umumnya memberlakukan khithab pada satu orang dengan menghendaki orang banyak dalam hal-hal yang ada keseragaman. Argumentasi ini ditanggapi, bahwa semacam itu tergolong majaz yang membutuhkan adanya *qarinah*.

⁶¹ Ibid, hal. 223-224

KHITHAB يَا أَهْلَ الْكِتَابِ

Khithab Al-Qur'an dan Al-Hadits dengan kata-kata **يَا أَهْلَ الْكِتَابِ** tidak mencakup umat (selain ahli kitab). Karena lafadz tersebut terbatas pada mereka. Pendapat lain, mencakup selain ahli kitab jika memiliki kesamaan makna. Contoh,

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ (المائدة: ٧٧)

*"Hai Ahli Kitab, janganlah kamu berlebih-lebihan
(melampaui batas) dengan cara tidak benar dalam agamamu"*

Sedangkan kebalikannya, yaitu khithab bagi mukminin apakah mencakup ahli kitab?. Hal ini tidak disebutkan dalam Jam'u Al-Jawami'. Imam As-Suyuthi mengatakan, dalam masalah ini juga terdapat dua pendapat yang diriwayatkan Imam Ibn As-Sam'ani. Pendapat pertama, tidak mencakup ahli kitab, berpijak bahwa mereka tidak terkena khithab atas cabang-cabangan hukum. Pendapat kedua, mencakup ahli kitab. Versi ini dipilih oleh Imam Ibn As-Sam'ani.

MASUKNYA MUKHATHIB DALAM KHITHABNYA SENDIRI

Mengenai persoalan, apakah *mukhsthib* (pemberi khithab) masuk dalam keumuman khithabnya sendiri ataukah tidak?. Ulama berselisih pendapat;

1. Pemberi khithab tidak masuk dalam keumuman khithabnya secara mutlak. Karena jauh kemungkinan pemberi khithab menghendaki dirinya sendiri, kecuali ditemukan *qarinah*. Imam An-Nawawi menyebutkan dalam Raudhah, bahwa pendapat ini adalah yang paling shahih menurut Ashhab as-Syafi'i dalam Ushul.
2. Pemberi khithab masuk dalam keumuman khithabnya. Memandang pada lahiriyah lafadznya. Versi ini diunggulkan dalam Jam'u al-Jawami' dalam pembahasan amr sebagaimana yang telah lewat.
3. Menyampaikan perincian. Pemberi khithab masuk dalam keumuman khithabnya apabila berbentuk *khabar*, contoh;

وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (البقرة: ٢٨٢)

"Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu"

Dan tidak masuk apabila berbentuk *amr*. Contoh, ucapan majikan

kepada hamba sahayanya;

أَكْرِمَ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْكَ (Mulyakan orang yang berbuat baik kepadamu)

Dan majikan tersebut termasuk orang yang berbuat baik pada hamba sahaya yang diperintahnya. Hal ini karena jauh kemungkinan pemberi perintah menghendaki dirinya sendiri. Berbeda dengan pemberi *kehabat* dalam kalam *kehabat*.

KHITHAB خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Manakala *ma'mur* *bih* berbentuk *isim jinis*, dijamakkan dan di-*jer*-kan dengan huruf *jer* مِنْ seperti contoh;

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (التوبة: ١٠٣)

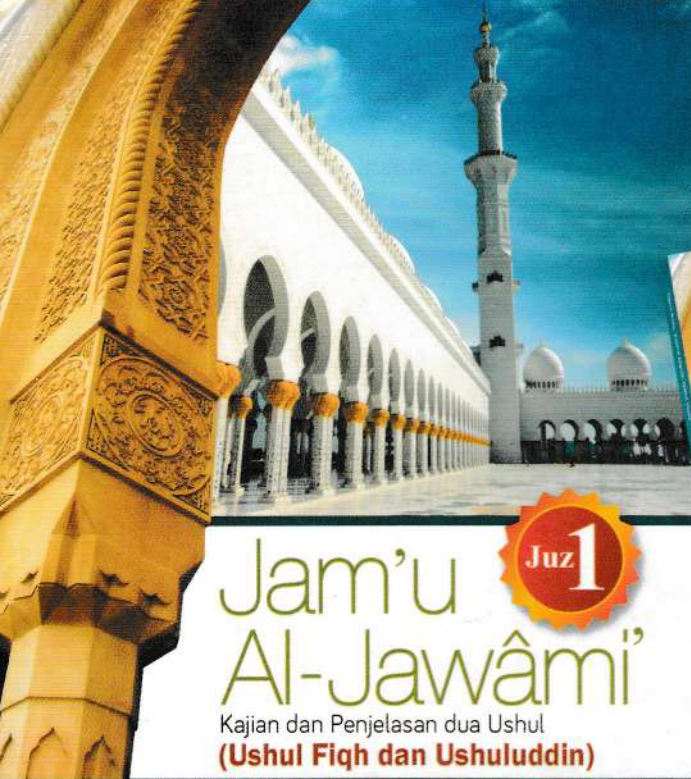
"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka"

Maka Jumhur dalam hal ini mengatakan, hal itu menetapkan pengambilan setiap macam dari beberapa harta. Memandang bahwa makna yang terkandung adalah 'dari seluruh harta'. Imam Al-Karkhi mengatakan, pelaksanaan perintah itu bisa dihasilkan dengan mengambil dari satu macam harta. Memandang bahwa makna yang terkandung adalah 'dari kumpulan harta'. Pendapat ini juga dipilih Imam Ibn Al-Hajib. Sedangkan Imam Al-Amidi menanggukuhkan untuk mentarjih salah satu dari kedua pendapat di atas⁶².

⁶² Ibid, hal. 225

DAFTAR PUSTAKA

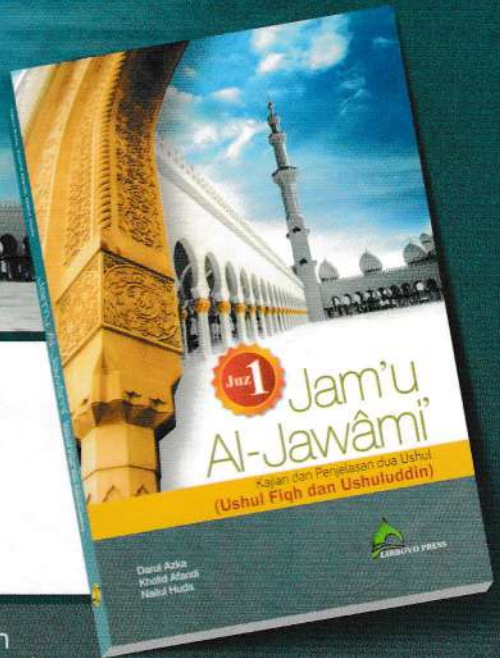
- Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarb Jam'i al-Jawami'*
Jalal as-Suyuthi, *Syarb Al-Kawkab as-Sathi'*
Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*
Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarb Jam'i al-Jawami'*
Zakariya al-Anshari, *Ghayab al-Wushul*
Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Fushul*
DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*
DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*
As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*
Al-Jauhari, *Hawasyi Muhammad Al-Jauhari*
Syaiikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathîf al-Khathîb al-Mankabawiy, *An-Nafahat*
DR. M. Abu an-Nur Zuhair, *Ushul al-Fiqh*
At-Taftazani, *Syarb At-Talwih 'ala at-Tandbih*
Az-Zarkasyi, *al-Bahr Al-Muhith*
Az-Zarkasyi, *Al-Mantsur*
Ar-Razi, *Al-Mahshul Fi 'Ilm Al-Ushul*
Al-Isnawi, *At-Tamhid Fi Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul*
Az-Zanjani, *Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul*
Abdul hamid ibn Muhammad Ali Qudsi ibn Abdul Qadir al-Khathib, *Lathâif al-Isyârah*
Jalal as-Suyuthi, *Al-Muhaddzab Fi Ma Waq'a'a Fi Al-Qur'an Min Al-Mu'arrab*
Ibn An-Najjar, *Syarb al-Kawkab al-Munir'*
Ibn Hajar Al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtaj*
Abu Al-Fada', *Tuhfah at-Thalib*
Salahuddin Ibn Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matan*
Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*



Jam'u Al-Jawâmi'

Kajian dan Penjelasan dua Ushul
(Ushul Fiqh dan Ushuluddin)

Juz 1



Kali ini bahan kajian yang dipilih adalah "Jam'u al-Jawami'", sebuah karya monumental Imam At-Taj As-Subki. Salah satu karya paling komprehensif dari sekian banyak kitab bermaterikan disiplin ilmu *ushul fiqh* dan *ushuluddin*. Disaat kehadiran kitab tersebut muncul ribuan bahkan jutaan bendera pujian yang dikibarkan oleh kalangan ulama' dan mereka memberi gelar dengan sebutan ***benteng raksasa***, dikarenakan peta pembahasan yang termuat dalam kitab tersebut tidak hanya mencangkup satu wilayah pembahasan akan tetapi dua pembahasan, pertama mengupas disiplin ilmu *ushul fiqh*, kedua seputar *ushuluddin* (*aqidah*) dan diakhiri dengan pembahasan yang selaras dengan *ushuluddin*, yakni tasawwuf.

Karena pentingnya kitab ini bagi pengkaji dua *ushul* yakni *ushul fiqh* dan *ushuluddin*, maka kami bertiga para santri Pondok Pesantren Lirboyo Kediri berinisiatif membantu dengan menyajikannya dalam format baru. Dimulai dengan terjemahan, kemudian dilanjutkan penjelasan dari berbagai referensi *syarh*, *hasyiah* dan perbandingan kitab lain. Dengan maksud memudahkan pembaca untuk memahami dan menalarakan lebih cepat dan sistematis. Dengan semangat intelektual yang ada dalam buku ini, semoga dapat menambah bagi pembaca volume pengetahuan dibidang disiplin *ushul fiqh*, sekaligus membentengi kemurnian *aqidah* dan pada akhirnya cahaya kemurnian *akidah* semakin terang dan kebatilan *akidah* akan menjadi sirna.